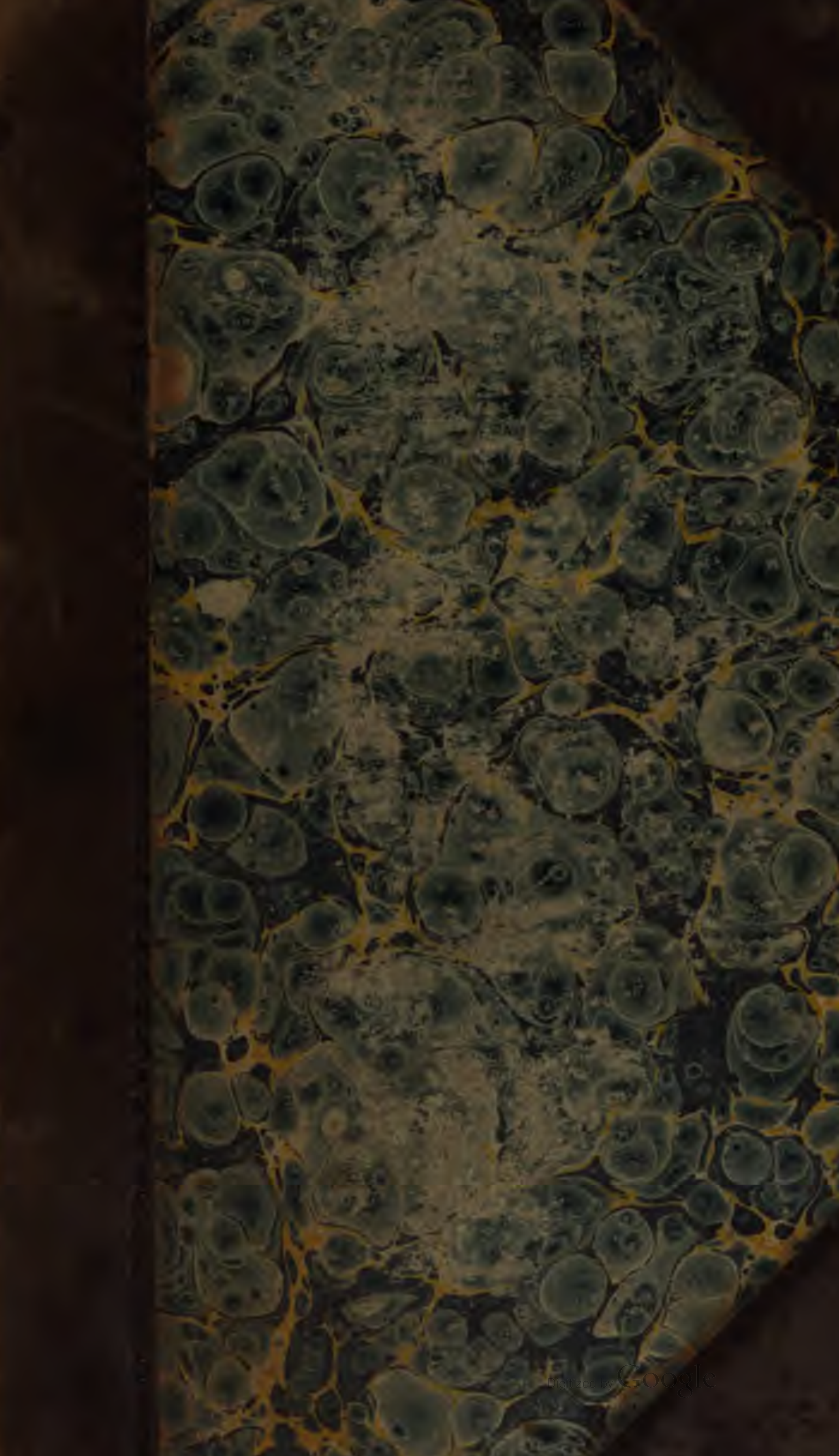
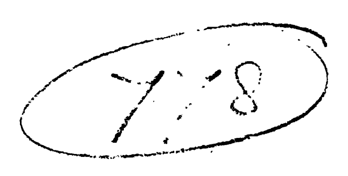






Theologische Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. Gieseler, D. Lücke und D. Nitzsch,

herausgegeben

von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit,

Professoren an der Universität zu Heidelberg.

1837.

Zehnter Jahrgang.

Zweiter Band.

Hamburg,

bei Friedrich Perthes.

1837.

Theologische Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

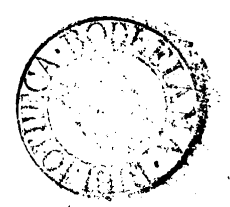
D. Gieseler, D. Lücke und D. Nitzsch,

herausgegeben

von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit,
Professoren an der Universität zu Heidelberg.

Jahrgang 1837 drittes Heft.



Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1837.

Abhandlungen.

1.

Das Leben Jesu von Strauß
im Verhältnisse zur Schleiermacher'schen Dignität des Religionsstifters.

Von
Alexander Schweizer,
Prof. in Zürich.

Nachdem von so vielen zum Theil bedeutenden Lehrern der Kirche gegen das Leben Jesu von Strauß Bedenken und theilweise Widerlegungen mitgetheilt worden sind; nachdem was der Standpunkt dieser Zeitschrift zu erinnern hat, von Ullmann und Jul. Müller ausgesprochen worden: könnte ein mehreres überflüssig, ja anmaßlich erscheinen, wenn nicht in diesem Lebenskampfe der Theologie jeder, der irgend eine neue Seite beleuchten kann, hervorzutreten eigentlich verpflichtet wäre. Dazu ist nun um so mehr Veranlassung dem Einsender gegeben, da einige kirchliche Journale ihn als den Einzigen genannt haben, welcher als Lobredner von Strauß öffentlich aufgetreten sey wenigstens im Anfange. Die persönliche Mißdeutung läßt sich jedoch leichter ertragen, als die Wendung, welche diese Straußische Angelegenheit in Beziehung auf Schleiermachers Theologie genommen hat. Des Verstorbenen Namen und Charakter ist schon Manches aufgebürdet worden, wozu man füglich stillschweigen durfte; jetzt aber ist nothwendig einzustehen,

weil die Angriffe von solchen herrühren, die ihn sonst verstanden haben und darum auch sein Bestreben zu ehren wissen; vorzüglich aber darum, weil gerade der Schleiermacher'sche Standpunkt am geeignetsten ist, das Straußische Leben Jesu von seiner, wie es scheint, wichtigsten Seite zu beleuchten. Nur soll dies nicht geschehen mit ängstlichem Festhalten an Schleiermachers vorliegenden Sätzen und Erörterungen, sondern unbedenklich aus des Einsenders eignem Ideenkreise, der sich durch das Studium Schleiermacher'scher Philosophie und Theologie am meisten angeregt weiß.

Die Konstruktion des Lebens Jesu von Strauß läßt sich auf zwiefachem Wege angreifen, theils von den einzelnen Bestandtheilen, theils von dem Fundamente aus, von oben herein und von unten herauf. Bedeutender, entscheidender sind die letztern Angriffe, weil mit dem Fundamente von selbst auch die einzelnen Stücke des Ausbaues stehen oder fallen, die ohne jenes nicht so da wären. Auf dieser Seite nun liegt, was hier vorgebracht werden soll; nur nicht in der Meinung, als könne jener bedeutende, in seiner Art gediegene, Angriff auf das kirchliche Christenthum leicht zurückgeschlagen oder der Kampf etwa gar durch kleinere Aufsätze entschieden werden; sondern in der Meinung, daß jeder Beitrag zur Förderung der Wahrheit mitgetheilt werden solle, sowohl für die eine als für die andere Ansicht, damit dann größere, entscheidendere Werke Alles benutzen können.

Es leuchtet ein, daß der Kampf auf dem Boden der Wissenschaft geführt werden muß, weil, was der Glaube und das kirchliche Interesse vorbringen, vom Gegner nicht angenommen würde. Ohnedies ist der Kirche wenig gedient durch diejenigen, welche seit der durch Strauß bewirkten Aufregung auf einmal mit gläubigen Versicherungen auftreten, die, weil nur mit Mißbilligung des Gegners, nicht auch der eignen frühern Schriften verbunden,

nothwendig befremden müssen. Solcher Affektation gegenüber muß zugemuthet werden, daß die Leser kein Aergerniß nehmen, wenn, was von Christus geglaubt wird, hier gänzlich wegbleibt und nur Aufgaben des Wissens zugelassen werden.

Der Verfasser des Lebens Jesu hat sich in der Vorrede, gegenüber der kirchlichen Voraussetzung, daß in den Evangelien Geschichte und zwar übernatürliche erzählt sey, das Prädikat der Unbefangenheit und Voraussezzungslosigkeit beigelegt. Am besten kann dieses von einem seiner Mitgenossen der Hegel'schen Schule beurtheilt werden. Der sel. Billroth in der Vorrede seines Commentars zu den Korinther-Briefen hat S. IV. gesagt: „Nicht etwa bloß in der populären Exegese äußerten die philosophischen und theologischen Ansichten der Erklärer ihren Einfluß, sondern auch in der eigentlich gelehrten. Die dogmatische Ansicht übt großen Einfluß auf die Exegese und Kritik. Daß der Exeget (wie Rückert will) gar keinen Standpunkt mitbringen soll, ist eine unstatthafte Forderung. Es ist noch kein Exeget da gewesen, der nicht irgend ein System (einen Ideenkreis) zum Grunde gelegt hätte, sobald er in die dogmatischen Ansichten des Schriftstellers einging. Ansichten, Principien muß jeder haben, die aber selbst wieder einer Begründung bedürfen, und so nothwendig auf das Gebiet der Philosophie verweisen. Es kommt also nicht darauf an, daß der Exeget keine Ansichten, kein System habe, sondern darauf, daß sie keine subjektiven, vielmehr objektiv wahre und begründete sind." —

So hat unstreitig auch Strauß zu seiner Exegese und Kritik der evangelischen Berichte allgemeine Ansichten und ein System mitgebracht und sich durch diese mit bestimmen lassen, nicht etwa bloß unwillkürlich, denn er beruft sich selbst darauf, daß ihm „die Befreiung von gewissen religiösen und dogmatischen Voraussetzungen durch philosophische Studien zu Theil geworden." Mit diesem

negativen, bewahrenden Einflusse haben die philosophischen Studien und ihre Ergebnisse nothwendig auch einen positiven Einfluß auf seine Arbeit ausüben müssen, wie er ebenfalls selbst einräumt in den Worten: „Mögen die Theologen diese Voraussetzungslosigkeit unchristlich finden, so finde er die gläubigen Voraussetzungen hinwieder unwissenschaftlich.“ Lehrt ihn die Wissenschaft kirchliche Ansichten als falsch ansehen, so muß sie ihm zugleich die gegenüber liegenden als Wahrheiten aufschließen, welchen er nothwendig eine Leitung gestattet hat auf alle seine Arbeiten. — Oder woraus sonst wollte man sich erklären, wie es komme, daß verschiedene Exegeten und Kritiker bei demselben Schatze von Kenntnissen aus einer und derselben Stelle so Verschiedenes machen, wenn nicht eben aus den verschiedenen allgemeinen Ansichten und Interessen, welche sie mitbringen? Sind diese Ansichten mit dem Ueberlieferten und Kirchlichen übereinstimmend, so entsteht wenigstens der Schein von Befangenheit; sind sie abweichende, so entsteht leicht das Vorurtheil der Unbefangenheit. Wirkliche Befangenheit oder Unbefangenheit kann aber nicht davon abhängen, ob die Ansichten zufällig mit Ueberliefertem zusammentreffen oder nicht; sondern letztere entsteht, wo die Ansichten aus wissenschaftlicher Forschung entstanden sind, mögen sie mit dem Kirchlichen übereinstimmen oder nicht; erstere, wo der Arbeiter auf dem Felde der Wissenschaft mehr durch praktische Interessen gebunden, als von freier Wissenschaft geleitet wird. Dies ist es, was auch Strauß im Auge gehabt hat, ein rücksichtsloses Halten an Ergebnisse wissenschaftlichen Strebens, die aber eben so gut Irrthum als Wahrheit seyn können bei ganz derselben Unbefangenheit. Obgleich nun als Theologe nur gelten kann, wer das Interesse des freien Wissens mit dem des Glaubens in Einklang zu bringen weiß, — in welcher Hinsicht ungerecht wäre zu übersehen, daß Strauß I. S. VII. a) „den

a) Es wird nach der verbreiteten, ersten Ausgabe citirt.

innern Kern des christlichen Glaubens von seinen kritischen Untersuchungen unabhängig" zu wissen versichert und in der Schlußabhandlung wirklich auf seine Weise zu retten sucht: — so möge dennoch hier vom theologischen Charakter, welcher von Vielen dem Buche ganz abgesprochen wird und zwar eher mit Recht, als wenn ihm die Wissenschaftlichkeit überhaupt will verkümmert werden, gänzlich abgesehen werden, damit sich zeige, was der rein wissenschaftliche Standpunkt erringe. Daß Strauß durch kirchliche Interessen geleitet sey, hat Niemand vermuthet; ob aber durch den auch vorkommenden Reiz der Opposition gegen dieselben, wie ihm vorgeworfen wurde, ist eine Frage, die wir nicht beantworten können.

Jedenfalls also ist die Unbefangenheit dieses Autors eine solche, die selbst nicht leugnen will, daß allgemeine Ansichten, ja seine Auffassung eines ganzen philosophischen Systems überall beim Operiren im Einzelnen mitgewirkt haben; und bei näherem Nachdenken wird man finden, daß dies nicht anders seyn könne, sondern jeder sich selbst täuscht, der an sich oder Andern solche Einflüsse leugnen würde.

Hieraus zeigt sich nun, daß der erhobene Streit nicht entschieden werden kann in der Behandlung einzelner Stücke der Evangelien, wiewohl auch von dieser Seite her wichtige Beiträge gewonnen werden; sondern daß man die Grundansichten ins Auge zu fassen hat, und zwar um so mehr, jemehr dem Autor Konsequenz zugeschrieben wird. Diese sind das Entscheidende, nach ihnen richtet sich die Behandlung des Einzelnen, wie Strauß selbst in der Kritik seiner Vorgänger so schlagend gezeigt hat, daß unmöglich wird, seine Person allein außerhalb eines bestimmenden Einflusses allgemeiner Ansichten zu denken. Also wird, wer diese mythische Behandlung der Evangelien nicht theilen will, auch das philosophische System von Strauß oder doch seine Auffassungsweise des Systems nicht

theilen wollen. Daher ergreift uns auch kein Erstaunen über die Aeußerung von Rosenkranz S. XVII. der Vorrede seiner 1836 besonders herausgegebenen Kritik der Schleiermacher'schen Glaubenslehre: „Das Leben Jesu von Strauß ist unstreitig (!) eine fast direkte Emanation der Schleiermacher'schen Theologie, temperirt durch das Studium der Hegel'schen Philosophie. Er ist aus der Hegel'schen Religionsphilosophie in den Schleiermacher'schen Standpunkt zurückgefallen, statt ihn entschieden zu überwinden." Diese Behauptung, obgleich die andere, „es solle damit kein Schatten auf Schleiermacher geworfen werden, vielmehr habe Schleiermacher, wie Strauß sage, seinen Christus für den historischen und wahrhaften gehalten," gerne geglaubt wird, wäre wirklich zum Erstaunen, wenn man jenes Verhältniß nicht bedächte. Damit aber auch auf Rosenkranz keinerlei Schatten geworfen werde, ist beizufügen, daß seine Aeußerung gewiß nicht aus fremdartigen Interessen entstanden ist; denn gleich auf der folgenden Seite gibt er die Differenz seiner kritischen Ansichten mit den kirchlichen, also etwas, was er Schatten genannt hat, offen zu, und findet nun im Zusammenhange mit jenem Zurücksinken Straußens zu Schleiermacher den Grundfehler der Straußischen Auffassung darin, daß er „die Subjectivität der Substanz nur in der unendlichen Vielheit der Subjecte, in der menschlichen Gattung, will gelten lassen, da doch das Wesen der Idee gerade auch die Absolutheit der Erscheinung als Individuum, als dieser einzelne Mensch, in sich schließe;" oder wie Strauß diesen Gedanken nur zu verständlich ausgedrückt hat, „daß die ideale Vollkommenheit (auch die bloß religiöse) nicht in einem einzigen Individuum historisch erscheinen könne, weil die Idee (Gott) sich nicht in Einen auszuschütten pflege in ihrer ganzen Fülle, gegen die übrigen aber geize." — Wir freuen uns sehr, wenn das Hegel'sche System in diesem Punkte wirklich von Ro-

senkranz, nicht von Strauß richtig aufgefaßt wäre, ein Streit, der, wie billig, den Schülern Hegels überlassen bleibt, die vielleicht nicht weniger überzeugend schlichten, als es in Sachen der Richter'schen Unsterblichkeit der Fall ist. Wenn aber Strauß mit jenem „Grundfehler" wirklich nicht auf Hegel'schem Boden steht, so wird er ohne Zweifel selbst wissen, daß er damit noch weniger in Schleiermachers Ideenkreise sich befinde und schwerlich den Genossen des letztern vorwerfen, daß nun in der Wissenschaft das widrige Schauspiel beginnt, ihn aus einem Hause in's andere zu verweisen. Gerade diesen, wie auch wir sagen, Haupt= und Grundsatz seines Werkes macht er ja gegen Schleiermacher geltend, so daß sehr merkwürdig wäre, wenn Strauß in diesem Streite wider Schleiermacher in des letztern eigene Ansichten zurückgefallen wäre, was wenigstens nicht aus Matth. XII. 26, 27 hervorginge. Merkwürdig ist ja auch, daß der sel. Usteri, als er noch mehr zu Schleiermacher hielt, z. B. die Versuchung für eine Parabel gehalten und auf eine historische Rede zurückgeführt hat; später aber für einen von Außen her entstandenen Mythus, als er, wie Rosenkranz sagt, „von dem Schleiermacher'schen System allmählich zum logisch=speculativen Standpunkt überging." Ein Verhältniß, dessen Bedeutung unten sich zeigen wird.

Was Rosenkranz den Grundfehler genannt hat, hier aber einstweilen als Grundanschauung des Straußischen Standpunktes bezeichnet werden soll, weil über die Richtigkeit oder Unrichtigkeit noch nicht entschieden ist: das eben ist der nun zu beleuchtende Punkt, ein zugleich bei der Denkart unserer gebildeten Klassen besonders gefährlicher, wenn Männer eines viel höhern Standpunktes ihnen darin entgegen kommen. Strauß II. S. 716 beruft sich wider Schleiermacher auf Braniß, „der besonders geltend gemacht, daß es den Gesetzen aller Entwicklung zuwider wäre, den Anfangspunkt

einer Reihe als ein Größtes zu denken, und also in Christo, dem Stifter des Gesammtlebens, das die Kräftigung des Gottesbewußtseyns zum Zwecke hat, die Kräftigkeit desselben als schlechthinnige vorzustellen, was doch nur das unendliche Ziel der Entfaltung des von ihm gestifteten Gesammtlebens ist." — Dieses nun, bei Braniß freilich in viel unverfänglicherm Sinne vorgebracht, als es bei Strauß lautet, ist der unter so Vielen klarer oder unklarer verbreitete Anstoß wider das positive Christenthum, eine Ansicht, die widerlegt werden muß, wenn es ein Begreifen der Existenz positiver Religionen geben soll.

Dieser, wie der Einsender schon 1834 vor dem Erscheinen dieses Lebens Jesu in den Studien und Kritiken durch eine Abhandlung über die Dignität des Religionsstifters nachzuweisen versuchte, irrige Satz steht im engsten Zusammenhange mit der andern von Strauß ebenfalls gegen Schleiermacher gerichteten Behauptung, Christus, wenn er als Anfänger und gleich mit als absoluter Vollender des Glaubens vorgestellt werde, sey nur ein Ideal, das die Menschen sich gebildet und auf den historischen Christus übergetragen; denn (S. 719) „es sey die Ansicht Schleiermachers nicht wahr, daß eine sündhafte Menschheit zur Erzeugung eines sündlosen Urbildes unfähig sey," wogegen nun Rosenkranz zu bedenken gibt, „der Gedanke, in der ganzen Menschheit Christum zu sehen, erhalte erst durch die Vermittlung der absoluten Menschwerdung Gottes volle Wahrheit und sey keineswegs aufgehoben." In der That, auch wenn man Strauß die Möglichkeit zugibt, die Menschheit sey trotz ihrer Sünde fähig, ein absolutes Ideal der Sündlosigkeit aufzustellen, so würde daraus nicht folgen, daß der λόγος nicht dennoch sündloser Mensch werden sollte; so wenig als z. B. der Kanon so großen Einfluß verdiente: Wenn ein auffallendes Ereigniß im A. T. erzählt ist, so könne darum ein ähnliches zu Christi Zeit nicht historisch, sondern nur jenem

nachgebildet seyn. Mit der Annahme, die Menschheit könne ein absolutes Ideal entwerfen, wäre die Schwierigkeit noch lange nicht beseitigt; denn das gerade würde den Gesetzen aller Entwicklung widersprechen, also gegen alle Analogie seyn, daß die höchste Steigerung des messianischen Ideals den entarteten, zum Untergange reifen Generationen, oder doch einem Kreise aus diesen, gelungen seyn soll, während nicht einmal zur Zeit der Blüthe des Prophetenthums dem Volksgeiste eine solche absolute Idealisirung gegeben war. Die erhabensten Produktionen erzeugt sonst der Volksgeist nicht in seinen Todeskrämpfen. Daher scheint es gerade viel schwieriger noch, ganze Kreise von Menschen der damaligen Zeit, als hingegen nur einen Einzelnen anzunehmen, der eine so hohe Anschauung und Erlebung des Göttlichen gehabt hätte.

Hauptsache ist nun, zu zeigen, die scheinbar so richtige Ansicht, man könne den Anfangspunkt einer Reihe nicht als Größtes denken, beruhe auf Mißverständniß und Irrthum. Würde dieser Beweis gelingen, so müßte die Straußische Auffassung von dem Leben und der Person Jesu eine specifische Veränderung erleiden, sobald nicht, wie der Kirche vorgeworfen wird, man den Ergebnissen wissenschaftlicher Forschung sich verweigert, wo sie schon gefaßten Meinungen entgegentreten. Mit Einem Worte, die Untersuchung muß Natur und Wesen eines Religionsstifters ins Auge fassen, ein Gegenstand, über welchen in jenem Werke im Grunde gar keine Forschung sich findet, weil von Ansichten ausgegangen wird, die wie jener Satz zum voraus keinen Raum lassen für diesen Begriff; darüber muß eine Ansicht sich bilden, welcher dann wie jeder begründeten Einfluß gebührt auf die kritische Behandlung des N. T., und dazu soll hier ein Beitrag gegeben werden.

Gewöhnlich herrscht die Vorstellung, daß die großen Gebiete des menschlichen Lebens sich ihrem unendlichen

Ziel in zeitlicher Entwicklung immer mehr annähern, folglich die nachfolgenden über frühere Menschen und ihre Leistungen hinausgehen. Dieser Ansicht muß wunderlich klingen die Zumuthung, man solle sich in dieser oder jener Hinsicht nur demüthig an längst dagewesene und wieder abgetretene Menschen halten, über welche kein späterer je hinauskommen könne. Wunderlich klingt es, aber nichts desto weniger wird diese Zumuthung immer gelten und hat immer gegolten unter allen Anhängern einer positiven Religion, die polytheistische ausgenommen, sofern sie auf einen bestimmten Stifter nicht zurückgehen kann. Immer und überall sonst herrschte diese Ansicht, dürfte daher schwerlich auf baarer Täuschung beruhen. Beachtet man dieses überall wiederkehrende Verhältniß, so wird wenigstens große Vorsicht nöthig, wenn man zu behaupten versucht wäre: „es sey den Gesetzen aller Entwicklung zuwider, den Anfänger einer Reihe gleich schon als Größten, und in Christo als dem Stifter des christlichen Gesammtlebens die Kräftigkeit des Gottesbewußtseyns als schlechthinnige vorzustellen." — Wo in der Weltgeschichte gibt es denn eine irgend edlere positive Religion, die von einem bestimmten Stifter sich herleitet und diesen Anfänger nicht gleich auch als den Größten der ganzen Reihe verehren müßte; wo eine Religion, die nicht jene Zumuthung macht, der es angeblich an aller Analogie fehlen soll? Also was „den Gesetzen aller Entwicklung widerspricht," das ist daneben doch merkwürdiger Weise überall die Regel, die Gesetze also ein schlechtes Soll, das es nirgends zum Seyn bringt, das Seyende dagegen nur eine traurige Verirrung und Gesetzübertretung. Oder geht irgendwo eine Religion den Gang jener „Gesetze aller Entwicklung," also ihrem innern Gehalte nach wachsend und fortschreitend, indem sie etwa lehren würde, daß die Gläubigen in der Kräftigkeit des Gottesbewußtseyns es weiter bringen sollen, als der Stifter, der ja den Anfang gemacht hätte, oder die zweite Genera-

tion weiter als die erste und so fort? Hat der Stifter irgend einer Religion so gelehrt, seine Jünger sollten religiös höher steigen als er selbst und das von ihm Empfangene benutzend noch ein Weiteres hinzuthun? Offenbar nicht, weder ein Stifter hat je solches gewollt, noch seine Anhänger es jemals sich zugemuthet, falls man etwa einwendet, was jener gewollt, wüßte man nicht, da er in vorhistorische Zeit falle. Soweit die historische Forschung hinaufreicht, begegnet ihr überall die ausnahmslose Regel, daß je edler ein religiöses Gesammtleben ist, desto mehr auch die Ueberzeugung in ihm herrscht, bis an's Ende der Tage müßte jeder, der überhaupt mehr als bloßes Naturwesen seyn wolle, sein religiöses Leben schöpfen und in sich herüberleiten aus dem Stifter und denen, die schon bei ihm geschöpft haben, ob auch seit seinem Hingange Jahrtausende verflossen wären, in deren Verlaufe doch das Wissen und Können, wenn auch nicht ohne Hemmungen, beständig fortgeschritten ist, so daß die spätern Generationen in tausenderlei Hinsichten mehr wissen und können, als jener Stifter mit seiner Generation erreicht hatte.

Wenn nun diese großen historischen Erscheinungen der religiösen Gesammtleben alle zusammen auf dieser Voraussetzung ruhen und Jahrtausende darauf unerschütterlich gegründet stehen, so scheint die Berechtigung moderner Ansicht, das gerade Gegentheil als Gesetz aller Entwicklung anzusehen, eine sehr mißliche und bedenkliche; denn wenig wiegen einzelne, wenn noch so verbreitete, Meinungen, sobald die gewichtige Gestalt von Organismen, welche Jahrtausende hindurch Bestand haben, in die andere Wagschale tritt; und dieses recht kräftig zu zeigen, ist ja sonst ein Hauptverdienst der Hegelschen Schule; so wie sie ebenfalls mit großem Nachdrucke zu lehren pflegt, daß die Gesetze des Seyns und seiner Entwicklung eben nicht ein ohnmächtiges Soll seyen, wornach sich nichts richtet. Man kann also mit aller Ruhe jenen Ansichten die wissen-

schaftliche Berechtigung einräumen, sich geltend zu machen, und dem wissenschaftlichen Eifer, Geschick, Talent, Gewandtheit alle Anerkennung widerfahren lassen, ohne durch Mißdeutung darin gestört zu werden.

Die entscheidende Frage, ob ein menschliches Gesammtleben sein Größtes im Stifter habe oder vom Kleinern anfangend sich zeitlich immer mehr vervollkommne, hat der angeführte Aufsatz schon vor dem Erscheinen dieses Lebens Jesu untersucht. Damit nicht wieder ein Einlenkenwollen der jetzigen Arbeit vorgeworfen werde, so mag die frühere hier eintreten: „Es kommt uns die wichtige Frage entgegen, die in unserer Zeit nicht mehr ignorirt oder sogleich mit Berufung auf die Gottheit Christi niedergeschlagen werden kann (wofür Strauß nur einen andern Ausdruck vorbrachte): Wie ist es möglich, in alter Vergangenheit ein Einzelwesen anzunehmen, das als Stifter eines religiösen Gesammtlebens Jahrhunderte lang dominiren soll, ja als Stifter der wahren Kirche dominiren soll bis an's Ende der Tage, so daß nie ein anderer über ihn hinauskommen kann? Zwar auch in der Kunst und Wissenschaft gibt es Meister, die da Schulen stiften; aber wo würde man einem solchen die Behauptung gelten lassen, daß er nun für alle Zeiten sein Gebiet vollendet habe und in aller Zukunft nur lernend bei ihm geschöpft werden müßte? Dies ist das Mißtrauen, welches Viele wider den Religionsstifter mitbringen, ohne darum unedel zu seyn, vielmehr ausgerüstet mit gar starkem Vertrauen auf die Kraft und Perfectibilität der menschlichen Gattung, gemäß welcher, wie sie meinen, in allen Lebensgebieten immer Bessere kommen sollen, überragend die Frühern, deren Leistungen sie ja dankbar benutzen können."

Strauß nun hat diese Frage nicht mehr gestellt, sondern ihre Verneinung schon als entschieden vorausgesetzt, daher kann ihm Christus nur Religionsveranlasser werden, nicht Stifter, und alles was Christum, den veranlassen-

den Anfänger, zugleich als Größten der ganzen Reihe, als Vollender des Glaubens darstellt, muß ihm als Täuschung erscheinen, welches nicht leichter durchgeführt werden kann, als durch Einnahme des mythischen Standpunktes, nicht als ob nicht auch andere Motive und Ergebnisse ihn dahin geführt hätten, aber alle andern zusammen doch gewiß nicht so weit, wenn nicht der nachgewiesene Hauptgrund sie alle dominirte. Also gegen diese Grundansicht und eigentliche Lebensanschauung wird die Theologie sich vertheidigen müssen, weil alle sonstigen Kämpfe bei denen nichts fruchten, die diese Grundansicht festhalten. So verhält es sich ja mit allen Grundansichten. Wer einmal wissenschaftlich überzeugt ist, die Sonne stehe still in Beziehung auf die Erde, dem kann keine Mühe und Arbeit beibringen, Josua habe die Sonne in ihrem Laufe still gestellt; und wollte man dahin unterhandeln, Josua habe die Umdrehung der Erde still gestellt, weil ja dasselbe Phänomen dabei herauskomme: so fruchtet auch das nichts, sobald einer wissenschaftlich überzeugt ist, ein solches Stillstellen würde jedenfalls auf der ganzen Erde eine totale Umwälzung, nicht aber das bewirkt haben, was die Erzählung zu ihrem Zwecke bedarf.

Diesen Einfluß der Grundansichten zu berücksichtigen, ist indeß nicht darum nur wichtig, weil so die entscheidenden Punkte des Streites gefunden werden, sondern auch darum, weil so der ganze Kampf den Charakter eines wissenschaftlichen Streites behauptet, dessen Entscheidung beide Parteien befriedigen kann, statt daß zum voraus eine unübersteigliche Kluft zwischen Strauß und der Kirche statuirt würde. Denn daß auch Strauß, wenn ihm diese Grundansicht jemals wegfiele, sofort die Evangelien anders ansehen müßte, kann so wenig bezweifelt werden, als anderseits, daß auch die Kirche, wenn ihr bewiesen würde, es könne wirklich in keinem Gesammtleben der Stifter zugleich Anfänger und Vollender seyn, eine große Veränderung

32 *

erleiden müßte, indem sie entweder der erkannten Wahrheit den geziemenden Einfluß gestattet, oder sich katholisirend gegen die Wissenschaft absperrt. Aber, sagt Schleiermacher, „der Knoten der Geschichte soll hoffentlich nicht so auseinander gehen, daß auf die eine Seite die Wissenschaft und der Unglaube, auf die andere das Christenthum mit der Barbarei (ein neuer Paganismus) zu stehen kommt."

Der Unglaube an Christus als den Größten in Sachen des Glaubens schleicht schon lange herum unter unsern sogenannten Gebildeten, und doch besitzen wir noch keine Christologie, welche gehörig darauf Rücksicht nähme durch eine ordentliche Behandlung jenes von so Vielen nicht mehr geglaubten Satzes; höchstens Versuche, isolirte, wie die citirte Abhandlung, finden sich vor. Was aber fehlt, wird entstehen müssen, da Strauß nun den feindseligen Satz, kein Anfänger einer Reihe könne der Größte seyn, so konsequent auf das Leben Jesu angewandt und durchgeführt, also seine ganze entscheidende Wichtigkeit anschaulich gemacht hat; womit in der That „der Wissenschaft und Kirche mehr gedient ist, als mit halben Kundgebungen einer doch einmal vielfach verbreiteten Ansicht." Strauß spricht es aus, daß er seinen Standpunkt nicht ersinne oder willkürlich mache, sondern ein Organ sey einer nothwendig hervortretenden Richtung; er hat nicht den mythischen Standpunkt, sondern dieser ihn ergriffen, und wirklich, wer könnte in diesem Leben Jesu etwas nur Neues oder doch nur zufällig Entdecktes finden wollen? Die Richtung aber, welche in ihm auftritt, kann so wenig die absolute, ewige seyn, als es der frühere Rationalismus gewesen ist; denn hier in wissenschaftlichem Gebiete ist der Straußische Satz vollständig gegen Strauß selbst zu unterschreiben, daß die Idee und absolute Wahrheit als fertige sich weder an Einen, noch an eine einzelne Richtung ausschütte in ihrer Fülle, also auch kein Einzelner, noch eine einzelne Richtung als Größtes gelten kann. Vollständige Zustimmung

verdient Strauß, wenn er hier sagen würde, daß die volle Idee der absoluten Wahrheit nur in der Totalität aller wissenschaftlichen Richtungen zur Erscheinung komme und an ihnen ihr adäquates Abbild habe. Dies wahrscheinlich ist es, was Rosenkranz als ein Zurückfallen in Schleiermachers Standpunkt vorgeschwebt, indem der Unterschied des Wissens und des Glaubens dabei nicht beachtet wurde.

Es sey den Gesetzen aller Entwicklung zuwider, sagt die Straußische Lebensansicht wider die Schleiermacher'sche, also es sey ohne alle Analogie, wenn in einem Gesammtleben der Anfänger auch als Vollender, als Größter vorgestellt wird. Wir haben nun erinnert, daß was das Christenthum seinem Stifter vindicirt, überall in den positiven Religionen seine Analogien finde. Also scheint es, die Träger jenes Satzes haben nicht an andre religiöse Gesammtleben dabei gedacht, sondern ihn so verstanden: „Wenn Religionsgemeinschaften ihren Stifter schon als den Größten vorstellen, ihn für den Anfänger und dabei auch für den Vollender ihres Glaubens halten, so müsse das in allen Religionen eben auf Selbsttäuschung beruhen; weil es den Gesetzen aller Entwicklung, wie sie sonst überall sich zeigen, zuwider wäre." Die Analogien also zu unserm christologischen Satze würde Strauß nicht im Gebiet anderer Religionen vermissen, die sich vielmehr alle zusammen in diesem Punkte gerade so wie die christliche täuschten; sondern in den übrigen, nicht religiösen Lebensgemeinschaften. —

Auch dieser Satz muß von den Theologen beleuchtet werden, und zwar nach zwei Seiten hin. Abgesehen nämlich von der Frage, ob es denn billig sey, die Regeln aller Entwicklung gerade nur in andern als religiösen Gebieten suchen und abstrahiren zu wollen, dann aber hinterher zu sagen, was nun im religiösen Gebiete vorkommen wolle, widerspreche folglich der allgemeinen Regel; abgesehen von dieser Unbilligkeit, die sich selbst damit straft, die Regeln

aller Entwicklung nicht finden zu können, — muß untersucht werden zunächst, ob der Satz ein richtiger sey, sodann, ob er selbst, wenn er richtig wäre, als Instanz gegen das religiöse Gesammtleben und eine Ueberzeugung vom Stifter als Größtem auftreten könnte.

Ist der Satz, es widerspreche den Regeln aller Entwicklung, wenn Christus, der Stifter der christlichen Gemeinschaft, gleich als Größter gedacht werde, es sey also diese Behauptung ohne alle Analogie in allen andern Lebensgebieten, ist dieses richtig? In dieser Allgemeinheit keineswegs; denn in einigen Lebensgebieten wenigstens finden sich zu jener Dignität des Religionsstifters die schlagendsten Analogien, in andern freilich weniger oder gar nicht. Die verschiedenen Lebensgebiete sind aber eben verschiedene, können also nicht in allem einander analog seyn.

Gehen wir vom Lebensgebiete der Kunst aus, so wird freilich kein einzelner Künstler irgend einen Zweig als Anfänger zuerst bearbeiten und gleich auch auf den höchsten Punkt der Vollendung hinstellen; noch viel weniger aber kann das Gegentheil, wie es dem gegnerischen Satze zum Grunde liegt, behauptet werden, nämlich es müßten immer vollkommnere Künstler kommen bis an's Ende der Tage. Vielmehr findet sich in diesem Gebiete die größte Analogie mit dem religiösen, daß nämlich nach vorbereitenden Vorgängen einzelne Meister eine Art und Weise die Kunst zu handhaben auffinden aus genialer Anschauung und sogleich eine Vollendung erreichen, welche die ihnen folgende Schule anstrebt, in der Regel aber nicht erreicht, noch weniger übertrifft; ja daß solche Meister einem ganzen Volke oder einem durch identischen Typus verbundenen Kreise von Völkern die Individualität ihres edlern Geschmacks und Kunstsinnes mittheilen. So ist es in den engern Gemeinschaften der Schulen; der Stifter und Meister dominirt, obgleich er Anfänger war und vor den Schülern lebte. Aber auch in der allgemeinen Entwicklung der

Kunst kann nicht behauptet werden, daß von Jahrhundert zu Jahrhundert die Vollkommenheit der Anschauung und Darstellung des Schönen sich steigere, die menschliche Gattung also in diesem Sinne der Perfectibilität sich rühmen könne. Der modernen Kunst liegen noch Meisterwerke hellenischer Künstler zur Anschauung vor, dennoch folgt daraus nicht, daß die modernen Anstrengungen jene antiken übertreffen können, denn gerade die Hellenen könnten in diesem Gebiete das begabteste Volk der Erde gewesen seyn und es bleiben für immer. Ebenso ist nichts weniger als ausgemacht, daß nun die moderne Kunst in alle Zukunft sich steigern werde und dem Ideale näher komme; denn auch ihr Kulminationspunkt könnte ebenso gut schon oder doch bald vorüber seyn. Also weder im Ganzen dieses Lebensgebietes noch von einzelnen geschlossenern Gemeinschaften oder Schulen in demselben kann gesagt werden, es sey unstatthaft, das Größere und Größte in frühere Zeiten hinauf zu versetzen, oder es sey „gegen die Gesetze aller Entwicklung, den Stifter eines Gesammtlebens als Größten vorzustellen, welchen kein Späterer je übertreffe."

Ja sogar im Lebensgebiete der Wissenschaft, namentlich der speculativen, bilden sich freilich kleinere Gemeinschaften, ebenfalls Schulen genannt, deren jede aus solchen Gelehrten besteht, die in der tiefsten Anschauung des Seyns eine gemeinsame Art und Weise mit einander theilen. Auch da finden sich die von Strauß vermißten Analogien, indem der Anfänger und Stifter eines solchen Gesammtlebens, je geschlossener und bestimmter es auftritt, desto entschiedener auch immer als Größter gleich an der Spitze steht, nicht aber einen bloß anfänglichen Versuch macht, welchen dann die Schüler im innern Werthe steigern und vollenden würden. Oder behaupten etwa die Schüler von Hegel, es widerspreche den hieher gehörigen Regeln aller Entwicklung und sey gegen alle Analogie, diesen Philosophen als Anfänger und Stifter des von ihm

hervorgerufenen Gesammtlebens als Größten vorzustellen? Gerade eine solche Behauptung wäre ja ohne alle Analogie, weil auch hier die Schulen auf einer genialen Grundanschauung des Seyns ruhen, gesetzt auch, diese werde von Hegel nicht wie von andern Meistern den Schülern bloß ohne Weiteres zugemuthet, sondern in einer Phänomenologie des Geistes als die nothwendige und absolute, wie es der Wissenschaft ziemt, andemonstrirt. Der demonstrirende Proceß kann und wird freilich, da er auf Vermittelung ruht, zeitlich immer vorwärts schreiten und von je den Spätern vervollkommnet werden; keineswegs aber auch die Grundanschauung selbst, welche nur durch geniale Kraft gefunden werden konnte. Gerade so behauptet nun eben die Kirche, die theologische Demonstration und Vermittelung freue sich eines beständigen Fortschrittes, das Glaubensleben selbst aber in seinem intensiven Gehalte nicht im mindesten, sondern des Gegentheils, denn es sey im Stifter gleich vollendet gewesen, und alle Gläubigen, auch die dabei gelehrtesten, könnten es nur von ihm mitgetheilt überkommen, und sollten es so rein und stark wie möglich in sich selbst herüberleiten und in möglichst weite Kreise verbreiten; eben weil auch der Glaube nicht Sache des Demonstrirens sey, sondern der genialen Anschauung und Erlebung, die überall nicht den Entwicklungsproceß hat, daß einer darin einen Schritt thue, ein anderer dann den zweiten hinzufüge u. s. w. Von hier aus läßt sich daher einerseits die Reformation rechtfertigen, andrerseits das Streben derjenigen beurtheilen, die sich wieder in neuem Streben nach der Ursprünglichkeit des Glaubens den Namen der Evangelischen zueignen. In Sachen des Glaubens ist dieses Beharrenwollen bei seiner Ursprünglichkeit, wie er im Stifter war und aus diesem hervortrat, ebenso gerechtfertigt und vernünftig, als hingegen solches Beharren in Sachen der vermittelnden, demonstrirenden Theologie ein absolutes Mißverständniß genannt werden müßte.

Nur Unheil kann uns bringen, wer in der Wissenschaft Stabilität sucht und neuere Forschungen irgendwie hemmen will; nur Unheil aber auch, wer im innern Wesen des Glaubens eine zeitliche Vervollkommnung haben will.

Wie im Leben der Kunst, so also auch in der Wissenschaft, besonders speculativen Theils, findet die Kirche für ihre Lehre von der Dignität Christi als des Anfängers und Vollenders ihres Glaubens die erwünschtesten Analogien. Daß aber nur Niemand besorge, eine solche Parallelisirung des Religionsstifters mit den Stiftern von künstlerischen und wissenschaftlichen Schulen beeinträchtige etwa des erstern Würde und hebe einen edlern Supernaturalismus auf. Denn sobald nach der Parallele dann auch die Differenz gesucht würde, müßte sich ergeben, sowohl daß die geniale Geisteskraft, diese Quelle aller sich um ein Individuum sammelnden Gemeinschaften, wie wir sie einem vermittelnden Demonstriren gegenüber stellen, gerade der geheimnißvollsten, dem Göttlichen am meisten unmittelbar zugewandten Region des Geistes zufalle, also recht geeigneten Boden darbiete für die Dignität, welche wir suchen; als insbesondere, daß die Region des genialen Selbstbewußtseyns, auf's Religiöse bezogen, der allein geeignete Boden ist, auf welchem der Begriff der Offenbarung wurzeln kann. Denn ist es überhaupt dem Genie eigen, seine Anschauungen nicht als menschliches, eigenes Verdienst und Erfindung ansehen zu können, sondern an ein Befruchtetseyn durch das Göttliche zu glauben, woraus die von einer flachen Weltansicht als Betrug angesehenen Aussagen der alten Befruchter des Volkslebens sich allein gehörig begreifen lassen: so liegt es ja insbesondere nothwendig im Wesen des Religiösen, also auch der in Ermanglung eines andern Wortes hier genial genannten Anschauung und Erlebung des Göttlichen, sich von Gott absolut abhängig, als wesentlich unvermittelte That Gottes zu fühlen und zu wissen, d. h. als Offenbarung; so daß

jedes Abweichen aus diesem Glauben, jeder Versuch des Menschen, für sich, ohne Gott etwas zu erringen, zum Voraus alles andere wird, nur nichts Religiöses. — Die Bemühung also, dem Rationalismus gegenüber, der das innere Wesen der Frömmigkeit zu sehr auch in ein Erkennen und objectives Wissen umwandelt, in welcher Form doch dem Menschen die Offenbarung nicht kommen kann, auf die Analogie des künstlerischen Genies hinzuweisen, kann der Theologie nur förderlich seyn, wenn auch anstößig denen, welche jedes Begreifenwollen der religiösen Phänomene, besonders im Religionsstifter, für Sünde halten.

Da sich nun die von Strauß vermißten Analogien für die Würde Christi als des Größten im christlichen Gesammtleben nicht nur überall finden in allen andern positiven Religionen, sondern auch in dem Kunstgebiete, ja sogar in der Wissenschaft darbieten: so wäre seine Behauptung sehr auffallend, wenn sie nicht vielleicht anders gemeint ist, als sie lautet; denn diese Analogien können ihm ja unmöglich alle entgangen seyn. Wir müssen daher weiter untersuchen, ob einer, der die nachgewiesenen Analogien zugäbe und damit auch eingestände, es sey den Gesetzen aller Entwicklung gar nicht zuwider, sondern recht gemäß, in solchen Gemeinschaften, wie eine philosophische Schule oder wie eine künstlerische oder wie ein geschlossenes religiöses Gesammtleben, den Stifter gleich als den Größten vorzustellen in der den Verein hervorrufenden und erhaltenden genialen Grundanschauung; ob also einer, der den Straußischen Satz theilweise in sein Gegentheil umändern müßte, nicht dafür auf einen andern Satz zurückträte, welcher mit jenem nothwendig zusammenhängt, nämlich „das wenigstens widerspreche allen Entwicklungsgesetzen und sey ohne alle Analogie, daß eine solche Gemeinschaft nicht nur sich selbst, so weit etwa ihr Umfang reicht, sondern überhaupt das ganze Lebensgebiet, auf dessen Boden

sie steht, gleich für immer vollendet denke im Stifter, wie ja dieses offenbar die Meinung der Kirche sey von Christus."

Ob Strauß seinen Satz so auslegen würde, muß bezweifelt werden, daß er aber im Zusammenhange mit demselben auch dieses zweite behauptet als integrirenden Theil seiner Lebensansicht, erleidet keinen Zweifel. Auch diese Behauptung muß also beleuchtet werden, zumal sie ohnedies bei Vielen unserer Zeitgenossen sich geltend macht, und in der Christologie mehr Berücksichtigung finden muß, als bisher.

Allerdings, wenn auch der Stifter einer Schule, z. B. Fichte oder Hegel, so lange sie besteht, als Größter in ihr an der Spitze steht: so folgt daraus noch gar nicht, ein solcher Stifter habe nun überhaupt das ganze Gebiet der Philosophie als Größter für immer vollendet. Im Gegentheile würde man eine solche Behauptung lächerlich finden und höchstens dem jugendlichen Enthusiasmus der Schüler nachsehen. Denn wie vertrüge sich diese enthusiastische Meinung mit der ganzen Geschichte der Philosophie, die ja von Zeit zu Zeit immer wieder neue Systeme und Schulen erzeugt, deren jede spätere über die frühern hinaus seyn will? Wie vertrüge sie sich vollends mit dem unverkennbaren allmählichen, freilich auch stoßweisen Fortschritt aller Wissenschaft, deren Vollendung nicht irgendwo in frühern Zeiten, sondern nur an's Ende der Tage hingedacht werden kann, schon darum, weil keiner Alles weiß und erkennt, keine einzelne Wissenschaft aber vollendet seyn kann, bis es alle andern mit sind, so daß auch die Wissenschaft aller Wissenschaften in ihrer Höhe nicht vollendet seyn kann, bis jede Disciplin in ihrer untern Region ebenfalls vollendet ist, weil im Wissen wie im Seyn alles einen wechselwirkenden Organismus bildet? Gerade diese fast jedem Nachdenkenden sich aufdringende Ansicht von der zeitlich immer fortschreitenden Vervollkommnung alles Wissens erhebt ja eine mächtige Instanz gegen unsere kirchliche An-

sicht von Christus, der nun doch das ganze religiöse Lebensgebiet wesentlich schon in sich vollendet haben soll. Diese Schwierigkeit hat nicht wenig Antheil daran, wenn ein mythisches Leben Jesu viel empfänglichen Boden findet in unsern Tagen.

Dennoch wird auch hier die Theologie sich weder retten wollen noch können durch das verzweifelte Mittel, die Kirche von der Wissenschaft abzusperren, sondern dem Siege der Wahrheit vertrauend den Kampf annehmen. Auch hier noch kann Analoges zur christlichen Ansicht anderswoher gesucht und nachgewiesen werden; entscheidender aber ist es, wenn nun zum zweiten übergegangen wird, das wir oben uns vorbehielten, zur Frage also, ob denn jedes Lebensgebiet nothwendig nach denselben Gesetzen sich entwickele wie die andern, ob also im Religiösen nichts statt haben könne, es finde denn Analoges im Künstlerischen und Wissenschaftlichen. Fordert man von uns nur Analoges, nicht Paralleles, so könnte entsprochen werden, wenn dasselbe auch nicht im Felde der Wissenschaft, sondern nur der Kunst zu finden seyn wird. Die Kunst schreitet nicht in einem Entwicklungsprocesse fort, dessen Gesetze fordern würden, es müsse Generation auf Generation sich immer mehr der Vollkommenheit annähern; sondern das ist ihre Weise, daß jede edlere Nationalität oder jeder Verband von Nationen, die gemeinsamen Typus haben, ihre Kindheit, Blüthe und Ableben durchmache; daß keineswegs nach dem Tode dagewesener Nationalitäten nothwendig andere nachkommen, deren Kunstwerke die der frühern übertreffen; daß vielmehr recht füglich irgend eine Nation das Höchste leiste und von da an als größte dastehe bis an's Ende. Ist dieses der Fall, nun so wird in dieser Nation weiterhin Eine Schule die höchste seyn und in dieser wieder der Stifter. Diese künstlerisch am höchsten stehenden Kreise nun werden freilich nicht in den Anfang, aber noch weniger an's Ende der

jetzigen Erdperiode gestellt werden können. Kann diese Idee vom Leben der Kunst anerkannt werden, ohne im mindesten „den Gesetzen aller Entwicklung zu widersprechen," im Gegentheile bei recht tiefer Auffassung dieser Gesetze: nun so ist freilich noch kein Paralleles damit gefunden zu unserer christologischen Idee, weil in der Kunst dieser persönliche Einfluß auf alle Empfänglichen nicht so hervortritt; aber doch in hohem Maße Analoges, so daß der Anstoß, den die Dignität Christi geben kann, schon bedeutend sich mindert. a).

Zuzugeben ist nun freilich mit großer Bereitwilligkeit, daß vom Leben der Wissenschaft, besonders empirischen Theils, eine ähnliche Vorstellung ganz und gar nicht statt finden kann. Die Aufgabe, das Seyn in's Wissen aufzunehmen, von allen vorhandenen Objecten die entsprechende Kenntniß zu gewinnen, hat einen ganz andern Entwicklungsproceß mit andern Gesetzen; ähnlich, ja parallel der andern Aufgabe, die Vernunft hinwieder dem Seyn einzubilden, also der Beherrschung der Natur, ihrer Kräfte und Erzeugnisse für menschliche Zwecke und Industrie. In diesen Lebensgebieten häuft sich Entdeckung auf Entdeckung, Erfindung auf Erfindung; spätere Menschen können die Leistungen früherer annehmen, berichtigen, benutzen, vervollständigen, neue hinzufügen; und so steigt das unendliche Gebäude immer weiter und höher empor; jeder Arbeiter gibt sein Stück Arbeit hinzu, überschauende Geister fügen es ein an seinem Orte und keiner kann Großes leisten ohne Unterstützung der andern. Daher wäre hier allerdings eine Thorheit, was in den vorigen Gebieten recht eigentlich Weisheit ist; hier bauen die unendlich Vielen das

---

a) Der künstlerische Sinn hat sich auch wirklich besonders an Strauß gestoßen und seinen Empfindungen Luft gemacht in den „Laienworten über die Hegel-Straußische Christologie," eine Schrift, deren Schwächen am besten aufdecken konnte, wer ihre wahre Seite versteht und begreift.

Gebäude; dort waren es die Genialen als wenige und einzelne; hier ist also kein Raum für eine Dignität, vermöge welcher der Anfänger irgend einer Bestrebung zugleich auch der Vollender und Größte seyn könnte. Je mehr vermittelnde Glieder und Hülfsmittel von allen Seiten herbeigeschafft werden, — und jede Erkenntniß oder Erfindung dient zugleich als Hülfsmittel zu andern, — desto mehr schreitet dieses mächtige Lebensgebiet fort, daher seine höchste Vollendung allerdings erst an's Ende des Lebens der Menschheit hinabgesetzt werden kann, so weit wenigstens ein Zusammenhang im Fortgange der Operationen bis dahin erhalten würde. Im Gebiet also des forschenden Wissens, wie im Processe der Naturbeherrschung gilt unstreitig der Satz: „man könne nicht den Anfang einer Reihe als Größtes denken, sondern eher nur das Ende," in seinem vollsten Sinne und Umfange. Wie sollte nun die Theologie sich wundern, wenn diejenigen unserer Gebildeten (denn Strauß können wir hierin nicht ihnen beizählen), deren Leben und Wirken ganz und gar in dieses Gebiet fällt, sobald sie über solche Verhältnisse nachdenken, nur kopfschüttelnd zur Theologie und Kirche hinüber blicken, die ja von Christus so völlig das gerade Gegentheil zu glauben zumuthet von dem, was bei ihnen zu Hause ist?

Die Entfremdung dieser Klassen ist ja so begreiflich, man möchte sagen so nothwendig, daß die Theologen nichts angelegentlicher zu thun haben dürften, als die, wo solche Lebensfragen erhoben sind, befremdende Parteipolemik in Apologetik verwandelnd, das dieser noch fehlende Kapitel zu bearbeiten, welches von der Verschiedenheit der verschiedenen Lebensgebiete unter einander wird handeln müssen, wobei am wichtigsten wäre zu zeigen, daß nothwendig diejenigen Lebensgebiete, an denen der Mensch Theil hat, wesentlich vermöge des unmittelbaren Selbstbewußtseyns und seiner Bestimmtheit

einen total andern Entwicklungsgang nach total andern Gesetzen haben müssen, als diejenigen Gebiete, an denen die Menschen Theil haben wesentlich vermöge des gegenständlichen Erkennens und überhaupt derjenigen Thätigkeiten, welche Allen in identischer Beschaffenheit inwohnen. Diese Verschiedenheit hat also, wie unsere frühere Abhandlung zeigte, ihren tiefsten Grund darin, daß in Gebieten der erstern Art die geniale Begabung das Wesentliche ist, eine unvermittelte Intuition; in den gegenüberliegenden dagegen die discursive, an Vermittelung gebundene Thätigkeit. Zu einem solchen Kapitel der Apologetik finden sich vielleicht die brauchbarsten Vorarbeiten in Schleiermachers philosophischer Ethik, welches Werk unter anderm auch in dieser Hinsicht in der den Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik einverleibten Recension von Rosenkranz nicht richtig und hinlänglich gewürdigt werden konnte bei der Haupttendenz, zu zeigen, es sey diese Ethik allerdings ein bedeutendes Werk, aber darum verfehlt, weil es nicht die Hegelsche sey. —

Die Gefahr, durch Vermischung verschiedener Lebensgebiete könnte die Eigenthümlichkeit besonders des Religiösen mißkannt und darum die Theilnahme an diesem erschwert werden, ist groß genug und wird aus dem angeführten Grunde noch größer werden, wenn Schleiermachers Lebensansicht auch darin die wahre ist, es werde, je weiter der Proceß der Kultur fortschreitet, auch eine immer mehr gleichmäßige Vertheilung des Geistigen an Alle sich anbahnen; es werde immer seltner werden, daß Einzelne hoch über ganze Generationen hervorragen. Schwieriger würde dann der Glaube an Christus wie überhaupt an die heroischen Gestalten der Vorzeit, und hätte bei dem Mangel an Analogien in der dann vorhandenen Gegenwart und nähern Vergangenheit große Mühe, sich zu behaupten, weil jene großen Heroen, wie es jetzt schon für manches Auge der Fall ist, in den Schein des Mythus zu

stehen kommen. Indeß einerseits müßte doch immer in Einigen wenigstens der Sinn und die Empfänglichkeit für geniale Größe noch fortleben; anderseits aber muß unter solchen Verhältnissen dann der Straußische Satz, die Idee (Gott) schütte nicht ihre ganze Fülle aus an einem Orte und geize am andern, den christlichen Theologen zu Hülfe kommen, wenn er auf großartigere Weise gefaßt als Grundstein zum Gebäude der Apologetik erkannt wird: Gott kann sich nicht nur den spätern Geschlechtern in seiner Fülle geben wollen, gegen die frühern Jahrtausende aber geizig gewesen seyn, er gibt sich immerdar in der Welt und Menschheit, nur nicht immer in denselben Formen; gegen das Ende dieser Erdperiode wird er leben in dem unendlich gesteigerten Erkennen und Beherrschen der Natur bei gleichmäßiger Vertheilung des Geistigen an Alle; in frühern Jahrtausenden gab er sich auch Allen, aber nicht in Form gleichmäßiger Vertheilung, sondern zunächst in großer Fülle an einzelne geniale Menschen, wodurch er sich ja auch den übrigen gab, wenn er sie empfänglich machte für die Offenbarungen der Wenigen. So allein ist Gott nicht der erst durch die Weltgeschichte werdende wachsende Gott, der daher in seinem Alter mehr spenden könnte, als in seiner Kindheit; sondern der Ewige, unwandelbar Vollkommene; so allein wird bei der erkannten Einheit des göttlichen und menschlichen Geistes auch der Unterschied festgehalten. — Im Straußischen Satze liegt also ein großes Gegengewicht gegen die Sinnesweise, welche nur glauben will, wenn sie Analoges dazu findet in ihren Umgebungen. Jetzt schon ist ein Religionsstifter etwas Vergangenes, nicht mehr Mögliches bei den Völkern, die eine Geschichte haben, daher die Affectation der St. Simonisten als belachenswürdig untergehen mußte. Aber der Geist ist größer, als daß irgend ein Zeitalter alle seine Formen in sich vereinigen könnte und verwerfen dürfte, was im näher liegenden Gesichtskreise keine Analogien hat. Der Verstand ist das jetzt

dominirende und begreift schon vieles nicht mehr, was ihm gegenüber liegende Geisteskräfte, als diese dominirten, zu leisten und zu erreichen vermochten.

Gesetzt also sogar, die nachgewiesenen Analogien zur Dignität der Religionsstifter wären nicht vorhanden, wenigstens nicht in unserm Gesichtskreise, so würde noch gar nicht so rasch folgen, die kirchliche Ansicht von Christus sey darum eine unstatthafte. Gibt es verschiedene Lebensgebiete, ein religiöses (mit der Kunst), ein wissenschaftliches, ein politisches und ein gastliches (der freien Geselligkeit), um beispielsweise die Eintheilung der Schleiermacher'schen Ethik anzuführen: so werden sie ohne Zweifel alle zusammen, weil alle von der Vernunftthätigkeit ausgehen, in vielen Hinsichten Analoges darbieten; aber ebenso auch ohne Zweifel wird jedes seine Besonderheiten haben, durch die es eben ein von den andern verschiedenes wird. Wie nun, wenn das religiöse Gebiet unter seinen Eigenthümlichkeiten auch die hätte, welche Strauß aus dem Grunde für unstatthaft erklärt, weil sie gegen alle sonstigen Entwicklungsgesetze verstoße, folglich keine Analogien finde in andern Gebieten? Es lohnt sich also der Mühe, nachzusehen, wie es sich damit verhalte, bevor man ihm den Satz zugibt, welchen auch Rosenkranz als Grundfehler, darum als Grundanschauung dieses ganzen Lebens Jesu erkannt hat. Dabei wird sich nun auch ergeben, was Rosenkranz etwa Richtiges meine, wenn er dieses Leben Jesu „eine fast direkte Emanation aus der Schleiermacher'schen Theologie, temperirt durch das Studium der Hegel'schen Philosophie," genannt hat. Das letzte Lemma vom Temperiren mag auf sich beruhen, zumal wenn völlig verschwände, was temperirt werden soll. Das erstere aber hat uns außer dem Interesse der Wahrheit noch ein persönliches, weil, wenn der Satz als richtiger zum Vorscheine käme, der Einsender merken müßte, daß er von Schleiermacher eigentlich noch gar nichts verstanden habe, wobei

höchstens der Trost übrig bliebe, dieser habe sich am Ende auch selbst nicht verstanden. Diesen Trost legt wenigstens Rosenkranz nahe in seiner Recension über die Ethik, wenn er meint, der Einsender wäre wohl am besten befähigt, Schleiermachers Ethik in Einem Gusse zu bearbeiten, wie außer der Herausgabe auch der Aufsatz über die Dignität des Religionsstifters beweise. Gerade dieser Aufsatz enthält nun den hier auf das Leben Jesu angewandten Ideenkreis, welcher durch Studium Schleiermacher'scher Theologie sich vorzüglich gebildet hat; und sehr merkwürdig wäre es ja, wenn nun auch Strauß in denselben zurückgesunken wäre mit seinem Werke. — Mit Rosenkranz sind wohl Viele „gespannt auf das Leben Jesu von Schleiermacher, weil sich zeigen werde, wie weit Schleiermacher mit Strauß übereinstimmt." Exegetisch und kritisch allerdings in der ganzen Freiheit der Behandlung der Evangelien, ja so sehr, daß in dieser Hinsicht die Leistungen des jungen Theologen schwerlich ohne diesen Vorgänger begriffen werden könnten, sondern vermuthet werden muß, Strauß habe Schleiermachers Vorlesungen gerade auch über das Leben Jesu gekannt. Aber diese Gemeinschaft wird sich auch Rosenkranz vorbehalten. Dogmatisch dagegen oder vielmehr schon ethisch, ist die Totalanschauung Schleiermachers nicht im mindesten von der Straußischen weniger verschieden, als die hier vorgelegte. Bei Strauß ist Christus wesentlich das Produkt der von ihm angezogenen Kreise von Menschen; bei Schleiermacher dagegen ist er wesentlich der Producirende, die Quelle des christlichen Gesammtglaubens. Dieß ist er ihm nicht nur dogmatisch, d. h. bei Schleiermacher durch Aussage des christlich bestimmten Selbstbewußtseyns, sondern auch ethisch, d. h. durch spekulative Idee vom nothwendigen Entwicklungsgange religiöser Gemeinschaften, mag Schleiermacher noch so sehr mit gutem Grunde die Dogmatik ihrem In-

halte nach frei erhalten haben von allem Einflusse der Philosophie.

Aber hier gerade offenbart sich nun die volle Tiefe und Quelle des Gegensatzes Schleiermacher'scher und Hegel'scher Philosophie, hier wo es auf Bestimmung des Begriffs und Wesens der Religion ankommt. Schleiermacher faßt das Wesen der Frömmigkeit als etwas dem unmittelbaren Leben und Selbstbewußtseyn Angehöriges und will sie auch in diesem behalten; Hegel aber scheint sie nur in ihren unvollkommnern, ersten Stadien dem Gefühl einzuräumen, gar nicht aber darin belassen, sondern in ein Wissen, in den Begriff erheben zu wollen. Indeß mögen darüber seine Schüler entscheiden, genug daß wenigstens Strauß diese Tendenz hat, wie das Schlußwort seines Buches so klar zeigt. Aus diesem Gegensatz ergibt sich nun als etwas Nothwendiges die so entgegengesetzte Idee vom Religionsstifter bei Strauß und bei Schleiermacher; ein Gegensatz, der in dieser seiner Genesis schon nachgewiesen und als nothwendig postulirt wurde in der angeführten Abhandlung über die Dignität des Religionsstifters, lange bevor das Werk von Strauß erschienen ist. Dieselben Worte mögen nun hier wiederholt werden, damit von keinem Einlenken die Rede seyn kann: „Diejenigen verwickeln sich in unauflöslichen Widerspruch, welche die Frömmigkeit für ein Wissen halten (oder in den Begriff erheben wollen) und doch in diesem Gebiete, das dann (als Wissen) ein Allen identisches wäre, einen Religionsstifter wollen, der für immer die ganze Menschheit dominire und in seine Kirche zusammenfasse. Dieses widerspricht dem Begriffe des Wissens so sehr, daß es leicht wäre nachzuweisen, wie in diesem Gebiete selbst dasjenige Dominiren eines Einzelnen, welches eine Schule hervorruft, letzteres nur kann vermöge eines Individuellen, das im Meister ist (was nun als das Geniale bestimmt wurde) und das Allen identische Wissen immer begleitet; so daß

eigentlich nie die objektiven Kenntnisse des Meisters die Schule hervorrufen, sondern vielmehr die individuelle Anschauung, aus welcher er erkennt, trennt und verbindet, mit Einem Worte seine Manier a). Das Wissen vollendet sich nur wahrhaft als ein allen Menschen identisches, jeder hat das Recht, was er erkennt, beizugeben zum großen Gesammtwerke, und obschon der eine mehr als der andere leistet, kann dennoch keiner alldominirend seyn." — Dieser Widerspruch, die Frömmigkeit ihrem innern Gehalte nach in ein Wissen umzusetzen und dabei doch die Dignität Christi festzuhalten, ist, seit jene Worte geschrieben wurden, nun durch das Leben Jesu von Strauß jedermann offenkundig geworden. — Strauß ging von der Voraussetzung und Ueberzeugung aus, das fromme Gefühl und die fromme Vorstellung müsse Begriff werden. Damit hatte er eine innere Perfektibilität des Wesens der Frömmigkeit statuirt, daher mußte er bei seiner Offenheit, Rücksichtslosigkeit und Consequenz, die am allerwenigsten Tadel verdienten, sich das Leben Jesu so gestalten, wie es in seinem Buche nun vorliegt. Diese tiefste Quelle seines Werkes ist also keineswegs eine Emanation aus Schleiermachers Theologie; stammt vielmehr aus einer gegen diese feindseligen Idee von Religion und Frömmigkeit. So konnte es denn kommen, daß der Einsender die konsequente Durchführung dessen, was er früher schon als nothwendig angekündigt, wenn man bei der Ansicht, die Religion solle Begriff werden, verharre, in mannichfacher Hinsicht lobend begrüßte und seine wissenschaftliche Freude ausdrückte über die nun nothwendigen neuen Anstrengungen der Theologie, welcher auf so klare Weise, daß Alle es merken müßten, die Punkte gezeigt seyen, auf welche es ankomme, während andere, mehr angebaute, viel gleichgültiger seyen. Die evang. K. Z. war

a) Auch Rosenkranz erkennt dieses, wenn er S. 40 von der speculativen Schule doch auch nur rühmt, sie habe endlich den Begriff des Begriffs als die Bestimmung der absoluten Methode erlangt.

also übel berathen oder bedient, wenn sie den Einsender zweimal als enthusiastischen Lobredner des Buches, der vergeblich wieder habe einlenken wollen, eigentlich aber gerne den Tempel des Pantheismus in Zürich aufbauen würde, ihren Lesern vorgezeigt hat! a).

So klar es nun geworden ist, daß das Umsetzen der Frömmigkeit aus dem Selbstbewußtseyn in den Begriff, ein Vermischen zweier Lebensgebiete, die Dignität des Religionsstifters vernichte und mit dem innern Lebensprocesse der großen religiösen Gemeinschaften sich nicht vertragen, ihn also auch nicht begreifen kann; eben so wird sich auf der andern Seite zeigen, daß wer die Frömmigkeit als eine Bestimmtheit des unmittelbaren Selbstbewußtseyns faßt, nicht anders kann, als die jede andere überragende Dignität der Religionsstifter postuliren, selbst wenn er geschichtlich von ihnen nichts wüßte. — Jedes Lebensgebiet, an dem wir vermöge der Bestimmtheiten des Selbstbewußtseyns Theil haben, hat eine total andere Entwicklung, als dasjenige, wovon wir vermöge des objektiven Erkennens

a) Wenn die K. Z. von Hengstenberg sich so berichten ließ über des Verfassers Artikel in der Neuen K. Z. für die ref. Schweiz, und Tholuck dann im lit. Anzeiger mit edlerm Vertrauen berichtigt, „Prof. Schweizer habe vom ersten Eindrucke des Werkes sich hinreißen lassen als Lobredner von Strauß aufzutreten, wenn schon nicht in jeder Hinsicht, sey aber nachher gegen diesen mit einem Ernst aufgetreten, dem man die Ueberzeugung abfühle": so muß zur Steuer der Wahrheit einfach bemerkt werden, daß eine Veränderung in diesen Ansichten und Aeußerungen über Strauß nie statt gefunden und die sogenannten frühern gerade so wie die spätern immerfort getheilt und gehegt werden. Hätte der Berichterstatter allenfalls von jenem Aufsatz in den Studien oder auch nur von den Predigten des Verfassers einige Notiz genommen, ehe er richtete, so wäre das ganze Mißverständniß nicht entstanden und aus unbedeutenden Dingen solcher Lärm nicht gemacht worden. Nicht leicht ein Anderer konnte von Strauß weniger überrascht oder hingerissen werden, als wer das Wesentliche seiner Leistung vorausgesagt und es schon bekämpft hatte. —

Theil haben. Wer dieses beachtet, wird also für die eigenthümlichen Verhältnisse des einen nicht Analogien im andern suchen und beide nicht ebendenselben Entwicklungsgesetzen unterwerfen wollen. Ist nun die Religion, überall wo sie im Leben erscheint, eine Bestimmtheit des Selbstbewußtseyns, was doch hoffentlich auch vom Leben in der Kunst zugegeben wird: so würde daraus folgen, die Art und Weise des Eintretens und Sichverbreitens einer positiven Religion und Gemeinschaft könne nur Analogien haben in andern Gebieten, sofern sie ebenfalls von Bestimmtheit des Gefühls ausgehen, z. B. in der Kunst; dürfe und könne dagegen wesentliche Analogien nicht haben in den andern Gebieten, welche vom objektiven Bewußtseyn ausgehen, also z. B. in dem Leben der Wissenschaft namentlich empirischen Theils; denn in der Wissenschaft, die für Alle identisch seyn will, ist alles Individuelle das unwesentliche, sie muß also Schulen, die immer von genialer Anschauung ausgehen, überwinden, da gerade dieses spekulative Hinausgreifen weit über den gegebenen Standpunkt des vorhandenen Wissens hinaus, diese mächtige Förderung des Processes, immer nur dem individuellen Genie gelingt. Diese Ansicht Schleiermachers über philosophische Schulen nennt Rosenkranz etwas hart S. 40 „höhnisch lächelnde Seitenblicke," und gibt zu bedenken, daß, wie es verschiedene Religionen gab, die am Ende doch alle in Eine aufgingen, so auch die verschiedenen philosophischen Schulen nun endlich aufgehoben seyen in den Begriff als die absolute Methode; eine Verwechslung verschiedener Lebensgebiete, über welche Schleiermacher mag gelächelt haben, da er alles, was sein Gegner einwendet, nicht nur bedacht, sondern auch als richtig erkannt hat. — So weit sich also der Einfluß individueller Bestimmtheit erstreckt, so weit gehen auch die Analogien zum Religiösen in den Gesetzen der Entwicklung wie in den historischen Erscheinungen; wo aber das Allen Identische, z. B. das

Wissen angeht, da soll und kann es Analogien nicht geben zum Religiösen. Wer auf diese Weise die verschiedene Eigenthümlichkeit der einzelnen Lebensgebiete erkennt und beachtet, wird daher der Straußischen Einwendung, es widerspreche allen Entwicklungsgesetzen, Christum als Größten im religiösen Gesammtleben vorzustellen, nicht unterliegen, wohl aber verdanken, daß die Lebenspunkte christlicher Theologie so offen und aufrichtig, wenn auch als schon ohne Weiteres in gegnerischem Sinne entschieden, vorgetragen wurden.

Wenn im Bisherigen zur Dignität des Religionsstifters als des Größten in seinem Gesammtleben die vermißten Analogien aus Kunst und Wissenschaft nachgewiesen, also noch ganz andere Entwicklungsgesetze als nur die der zeitlichen Perfektibilität aufgezeigt wurden; sodann die Untersuchung, ob nun Einer dieser Religionsstifter der Vollender des Glaubens nicht nur im Umfange seines Gesammtlebens sey, so lange es etwa daure und so weit es sich erstrecke, sondern zugleich der Vollender des Glaubens und der Frömmigkeit für die ganze Menschheit, — dahin führte nachzuweisen, daß dafür nur in der Kunst einigermaßen Analoges liegen könne, mehr Gewicht aber darauf zu legen sey, daß dieser alldominirende Stifter dem religiösen Gebiet eigenthümlich sey: so ist nun noch in letzterer Hinsicht ein dritter Schritt zu thun, nämlich das Straußische Bedenken zu heben, „es sey unstatthaft, daß die Idee in Ein Individuum sich ausschütte in ihrer Fülle, gegen die übrigen aber geize," ein Satz, der von Strauß ebenfalls gegen Schleiermacher geltend gemacht wird, obgleich Rosenkranz wahrscheinlich auf diesen Satz seine Behauptung gründen möchte. — Die christliche Theologie lehrt allerdings, Christus habe nicht nur den Glauben gebracht und gleich vollendet, welcher eine Zeit lang in gewissem Umfange herrschen solle; sondern Christus solle und wolle allen Menschen, die noch kommen

würden, den höchsten und absoluten Glauben und Frömmigkeit mittheilen, also auch die allgemeine, absolute Kirche gestiftet haben und erhalten bis an's Ende der Tage. Lehrt dieses das Christenthum, so dürften nun hier die gegnerischen Ansichten weniger auf das Fehlen als auf das Vorhandenseyn von Analogien sich stützen wollen und einwenden: Was da euer Christus behauptet, oder ihr wenigstens von ihm aussaget, das habe ja fast jeder einzelne Stifter einer positiven Religion ebenfalls von sich behauptet oder doch seine Gläubigen ihm vindicirt. Ein geschickter Gegner vollends würde uns, wie Strauß irgendwo den seinigen vorwirft, von beiden Seiten angreifen. Wären die Analogien nicht da, wenigstens in seinem Gesichtskreise nicht, so würde er sagen: Für eure Meinung von Christus, als dem für alle Zeiten Größten im religiösen Gebiete, gibt es ja gar nichts Analoges, also ist's nichts mit eurer Meinung. Steht er dagegen in der Ansicht, auch Muhammed und Andere hätten sich dasselbe vindicirt, so wird er einwenden: Zu eurer Behauptung von Christus gibt es ja durchaus Paralleles in andern Religionen, also ist's auch wieder nichts mit eurer Meinung. — Eine solche doppelsinnige Bedeutung hat aber der Beweis aus Analogien nothwendig in sich, weil sie immer Gleiches und doch auch Verschiedenes enthalten. Unser christologischer Satz findet allerdings seine Analogien in den übrigen positiven Religionen, keineswegs dagegen ganz entschiedene auch in nicht religiösen Lebensgebieten; denn was oben von der Kunst gesagt wurde, daß Ein Volk das begabteste sey, in diesem Eine Schule in dem oder diesem Zweige das Höchste leiste, und in der Schule der Stifter: das kann doch nicht einen so geschlossenen Verein über das Gebiet überallhin bilden, noch weniger einen Organismus, in welchem dieser Stifter für immer der mittheilende und unmittelbar anregende bliebe, wie in der Religionsgemeinschaft dieses der Fall ist. Damit tritt jedoch nur recht augenscheinlich zu Tage, der

christologische Satz enthalte ein den Religionsgemeinschaften specifisch eigenthümliches Verhältniß, weil es irgendwie in allen etwas edlern Religionen hervortritt, in allen übrigen Lebensgemeinschaften aber gar nicht auf parallele Weise vorhanden sey. Sehen wir vollends näher nach, so hat sich selbst der Straußischen Ansicht das Analogon nicht entziehen können, wenn II. 734 zwar geleugnet wird, daß die Idee ihre ganze Fülle an Ein Individuum ausschütte, doch aber zugestanden wurde, Christus sey derjenige, durch welchen veranlaßt der Menschheit zuerst das Bewußtseyn erwachte, daß sie mit Gott Eins sey, wenngleich sie diese Idee nur noch auf das Ideal ihres Christus überzutragen sich getraute. Diese, in bloßem Veranlassen bestehende, Dignität des geschichtlichen Christus ist freilich gering, aber doch auch eine für ihn einzige, die kein Anderer mit ihm getheilt hat. Ebenso einzig wäre die Dignität der ihn umgebenden Menschen, welche durch ihn veranlaßt diese Einheit des menschlichen und göttlichen Geistes wenigstens in Form des Gefühls und Vorstellens entdeckt und dieselbe auf den dadurch ideal werdenden Christus übergetragen hätten; wobei man nicht einsieht, warum es begreiflicher und weniger wunderbar sey, die findende Dignität einem Kreise von Menschen zuzuschreiben, als hingegen Einem Individuum. Sobald nun das Finden und ursprüngliche Besitzen dem von Christus doch begeisteten Kreise genommen und dem ihn begeistenden Christus zugeschrieben würde, weil jenes noch räthselhafter erscheinen müßte, als dieses: so hätten wir die volle Analogie für unsere Einzigkeit der persönlichen Dignität des Stifters, wenn auch der innere Gehalt derselben nicht derselbe ist, wie in der kirchlichen Ansicht. Sei dem wie ihm wolle, so ist Strauß jedenfalls darin der Kirche parallel, daß auch er zu den Zeiten Jesu eine Religion entstanden denkt, die er nach ihrem Inhalt ebenfalls die absolute nennt, worin doch auch ein sogleich Fertiges und Vollendetes liegt, wenn schon nur in Form des Glau-

bens und Vorstellens. Sagt also Strauß von der christlichen Religion aus, was nur ihr, nicht auch den andern positiven Religionen, so sehr diese es für sich ebenfalls ansprechen, specifisch zukommt: so werden wir bei unsrem Zurückführen der Religion auf ihren Stifter diesem mit ganz demselben Rechte auch zuschreiben, was kein anderer Religionsstifter mit ihm theilt, nämlich die von Christus gestiftete sey eben die absolute und als Anschauung und Leben auch gleich in ihm vollendet gewesen für alle Zeiten und Menschen; eben so fertig wie jeder andere Religionsstifter seine Religion gleich in sich fertig hatte, ja wie sogar die Stifter von Schulen in Kunst und Philosophie ebenfalls als die Größten dastehen, jeder in der von ihnen hervorgerufenen Gemeinschaft.

Aber wie steht es nun weiter, hat denn „die Idee ihre ganze Fülle nun über den einzigen Christus ausgeschüttet und geizt gegen alle übrigen Menschen?" Wenn man ihr das verargen will, warum denn nur hier, wo sie das meiste thut, warum nicht ebenso bei allen irgend hervorragenden und dominirenden genialen Männern? Auch hier wäre die Consequenz und Rücksichtslosigkeit preiswürdig; denn jener Einwurf will eigentlich, vorausgesetzt, daß er sich selbst durch und durch verstehe, nichts andres, wenn man genauer nachsieht, als die ganze Weltordnung anklagen, vermöge welcher nun einmal die geistige Fülle so ungleich vertheilt sey, statt jedem eine gleiche Portion zuzumessen. Daher hat denn dieser Einwurf eine mißliche Basis, wie Alles, was den Menschen treibt, die Ordnung der Dinge anders zu fordern, als Gott sie gewollt hat. Dieser Schein der göttlichen Parteilichkeit vermindert sich aber schon bedeutend, wenn ja offenbar die Idee irgend eine größere Fülle dem genialen Einzelnen gar nicht gegeben hat nur um seinetwillen, sondern um sich durch diesen über große Kreise Empfänglicher auszugießen. Noch mehr verschwindet der Schein, wenn ja nach der Straußischen Le-

bensansicht die Vollendung vieler Lebensgebiete erst den spätern Geschlechtern vergönnt ist, die sich mehr gleichmäßsig in diesen durch Vermittelung und stets fortschreitende Arbeit wachsenden Schatz vertheilen werden. Was soll die Idee denn an die frühern Menschenalter hingeben, da doch die Bedingungen einer gleichmäßigen Austheilung noch nicht vorhanden sind? Offenbar entweder mußte die Idee stiefmütterlich gegen die Frühern geizen, oder sie mußte vermöge genialer Kraft sich an Einzelne recht glänzend und herrlich mittheilen, damit diese dann mit dem empfangenen Göttlichen ihre Umgebung erfreuen und befruchten. Endlich steht ja die anstößige Größe Christi ganz und gar nur im Gebiete des religiösen Lebens, welches gar nicht anders als durch geniale Anschauung und offenbarende Einwohnung Gottes einen Lebensverlauf finden konnte, so daß entweder diese besondere Erfüllung weniger prophetischer Männer eintreten, oder das religiöse Lebensgebiet unentwickelt bleiben mußte. Die religiöse geniale Anschauung stiftet viel größere und dauerhaftere Gemeinschaften als die künstlerische und spekulative; warum, ist nachgewiesen im citirten Aufsatze. Die geschichtlichen Religionen sind nie durch Zusammentragung der Leistungen recht Vieler gebildet oder gefördert worden, wie das Gebiet des Wissens, sondern immer durch Mittheilung genial frommer, d. h. prophetischer Individuen an die von ihnen berührten, empfänglichen Kreise und Völker gelangt. Dieser ganze Lebensproceß strebt daher nach dem, was nun im Christenthume wirklich geworden und seine Spitze erreicht hat, nach einem Alle dominirenden Stifter der wahren, allgemeinen Kirche, dessen religiöses Leben gar nicht weiter erhöht, vervollständigt, berichtigt oder gereinigt, sondern nur so wie es war in Alle hinübergeleitet werden soll, damit er in Allen lebe; er, der nun einmal die Bestimmung und Beschaffenheit hatte, derjenige zu seyn, in welchem das überall von dem Selbstbewußtseyn und Gefühl aus-

gehende religiöse Leben am vollkommensten konkretes Daseyn gewonnen hat; wie ja alles an die Individualität Gebundene nur von Einzelnen am besten erreicht wird, den übrigen aber nur aufgegeben ist, in die edlere Individualität jener sich hineinzuleben. Die Geschichte würde eher als der Straußischen Ansicht einer durchaus entgegengesetzten Behauptung zustimmen, etwa dieser, der Grad der Bestimmtheit, mit welcher sich die Dignität des Religionsstifters herausstelle, sey zugleich das Maß der Trefflichkeit einer Religion, und umgekehrt. Denn natürlich, je weniger Gehalt, Tiefe und Leben die religiöse Bestimmtheit eines Stifters hätte, desto weniger würden die dennoch um ihn Zusammentretenden seine Autorität achten; das Gesammtleben würde durch andere religiös eben so Erregte mit bestimmt und statt einer bestimmten Religion entstände, wenigstens wenn keine monotheistische Form durchdringt, eine Zusammentragung verschiedener religiöser Anschauungen, wie sie in den Formen des Polytheismus auftritt. Das Christenthum konnte eine bestimmt gestaltete Religion nur werden, wenn es aus Einem Individuum entstanden ist und mitgetheilt wird.

Ob nun zur Stiftung der christlichen, absoluten Religion und deren sofortiger Vollendung ein Individuum als Mensch schon hinreiche, oder ob auf eine besondere Weise die Idee in diesem Menschen erscheinen müsse, darüber kann wenigstens dogmatisch hier nicht verhandelt werden, weil es nur darum zu thun ist, dem allgemeinen Begriffe der nothwendigen Dignität des Religionsstifters seinen ethischen Boden nachzuweisen. Nur geschichtliche Forschungen und Einwirkungen können dann auf diesen Boden die bestimmten Erscheinungen hinstellen und untersuchen, welches nun der Gehalt einer Religion und ihres Stifters sey. Dabei würde sich zeigen, wie wenig der Streit der Rationalisten und Supranaturalisten die Dig=

nität Christi verstehen könne; denn liegt diese ganz und gar im genialen Selbstbewußtseyn, so würde ein tieferes Eingehen in diese Region zeigen, wie wenig diese geheimnißvolle Sphäre des menschlichen Geistes noch entdeckt und begriffen sey. Ein Rationalist also, der meinen würde, man wisse so ziemlich, wie weit auch auf dieser Seite die Geisteskraft reiche, ist zum Voraus ungeeignet, Christum zu begreifen nach der Genesis seiner alldominirenden Dignität. Eben so würde ein Supranaturalismus, der voraussetzt, die Sphäre des Menschengeistes sey hinlänglich erkannt, um behaupten zu dürfen, was in Christus lebte, sey nur als übernatürliche Genesis vorstellbar, und nach natürlicher Seite gar nicht zu untersuchen, der wesentlichsten Aufgabe der Christologie zum Voraus aus dem Wege gehen. Kann denn nicht zum Wesen des menschlichen Geistes gehören, den göttlichen in sich aufzunehmen, und zum Wesen des göttlichen, in dem menschlichen gegenwärtig zu seyn? Kann nicht gerade Alles, was religiöses Leben heißt, herkommen von einem sich nicht nur afficirt, sondern konkret berührt und erfüllt Fühlen durch den göttlichen Geist? Sobald man dieses zugibt, so wird ein entweder Rationalist oder Supranaturalist von vorn herein die Wahrheit unmöglich finden können, welche eben bestände im Aufgehobenseyn des zwischen Vernunft und Uebernatürlichem fälschlich statuirten Gegensatzes. Ist alle Religion That des gegenwärtigen Gottes im Menschen, so gehört also zum Begriffe der Vernunft, sogenannt Uebernatürliches in sich zu besitzen oder aufzunehmen, und mit zum Begriffe dieses Uebernatürlichen, in der Vernunft zu erscheinen. Schleiermacher hätte daher recht gehabt zu behaupten, diese Verhältnisse seyen alle zugleich natürlich und übernatürlich, und Hegel nicht mit Unrecht gelehrt, die menschliche Natur sey die Wirklichkeit der göttlichen und diese die Wahrheit der menschlichen.

Die alldominirende Würde Christi, welcherlei Art

Art ist sie denn und wie möglich? Der Hauptgrund, warum Strauß sie aufgibt, ist der, „die Idee werde doch nicht ihre ganze Fülle nur über Einen ausschütten, sondern über Alle, und darum sey auch nicht der einzige Jesus, sondern das ganze Menschengeschlecht der wahre Gottmensch." — Da dieser Satz ebenfalls wesentlich und zunächst gegen Schleiermacher gerichtet ist, so haben wir auch das Recht, gerade die Christologie dieser theologischen Richtung mit der Straußischen zu vergleichen. Daß die Idee oder Gott, in seiner totalen Fülle, sofern er im Leben der Menschen sich manifestirt, nur in der Totalität des ganzen Menschengeschlechtes, zur Erscheinung komme, also nur in der ganzen Menschheit sein adäquates Abbild habe, ist ein Satz, den sich unstreitig Schleiermacher nicht nur gefallen ließ, sondern recht eigentlich in seiner Weltanschauung als einen Grundsatz haben mußte. Ist also hier vielleicht der Ort, wo „Strauß zurückgesunken wäre in Schleiermachers Standpunkt?" So scheint es, da Rosenkranz dieses Zurückfallen unmittelbar in Verbindung bringt mit dem „Grundfehler der Straußischen Auffassung, daß die Idee nur in der Gattung der Menschheit, nicht auch zugleich absolut in einem einzelnen Individuum zur Erscheinung komme." Allein dies eben ist der so streitige Punkt der Hegel'schen Religionsphilosophie. Daß die Idee ihre totale Manifestation in menschlicher Form — denn andere Formen des Seyns sind auch Manifestation der Idee — nur in der Totalität des menschlichen Geschlechtes finde, ist ein Satz, welcher hier gar nicht den Streit berührt, indem Schleiermacher und Strauß darin auch Rosenkranz auf ihrer Seite haben, denn Rosenkranz rühmt gerade, wie schön Strauß den Gedanken, in der Menschheit Christum zu sehen, ausgesprochen habe. Das andere Lemma dagegen, ob die Idee daneben auch noch absolut in Einem Individuum erscheine, ist streitig, so jedoch, daß der Hauptgegensatz an Hegel und Schleiermacher vertheilt, Strauß und Rosen-

kranz aber nur in ihrer Auffassung Hegels uneinig sind; gar nicht aber so, daß Strauß hierin Hegel verläßt und zu Schleiermacher hält, denn er befindet sich mit diesen Erörterungen gerade in einem Kampf aus Hegel'schem Standpunkte gegen den Schleiermacher'schen. Dies ist die einfache Stellung der Kämpfer. Den Hauptkampf führt der Hegel'sche Standpunkt mit dem Schleiermacher'schen; in demselben hat sich aber ein Zwischenkampf in dem ersten selbst gebildet, in den Rosenkranz mit Strauß sich verwikkelt sieht in der Meinung, Letzterer halte es eigentlich mit der Gegenpartei. Bei der Consequenz, welche auch Rosenkranz an Strauß rühmt, ist es freilich schwer, sich zu denken, in der ganzen Lebensanschauung sey, wie wir gezeigt haben, Strauß ein Gegner von Schleiermacher; nun komme aber ein Hauptpunkt, in welchem auf einmal diese beiden zusammenstimmen. Es kann uns nicht beifallen, einen Streit der Hegel'schen Schule über die Lehre ihres Meisters von der Idee des Sohnes Gottes oder Gottmenschen schlichten zu wollen, so entscheidend er auch für das Verhältniß dieser philosophischen Schule zum Christenthume seyn mag. Der Streit ist so schwierig, daß man leicht voraussehen kann, er werde zwei Fraktionen in dieser Schule bleibend erhalten, von denen die eine der andern vorwerfen wird, sie verstehe den Tiefsinn des Meisters nicht, und die andere der erstern, sie vermöge sich nicht in die gehörige Unabhängigkeit vom positiv christlichen Glauben, also nicht in die rein philosophische Voraussetzungslosigkeit zu erheben. Wenn Rosenkranz in seinem absoluten Individuum wirklich die Totalität der Fülle des göttlichen Wesens denkt, so daß sein Christus nicht nur die Frömmigkeit, sondern überhaupt alle menschlichen Bestrebungen, auch das Wissen, die Kunst, die Beherrschung der Natur u. s. w. absolut vollendet hätte: so befindet er sich allerdings gegen Schleiermacher in so großem Gegensatz als Strauß mit seiner Christologie, wenn schon von ganz entgegenge-

setzter Seite. Man müßte nun annehmen, Christus habe aber seine Vollkommenheiten alle, sofern sie nicht im religiösen Gebiete liegen, pausiren lassen, damit er doch den Menschen nicht alles selbstthätige Fortschreiten vorwegnehme und z. B. im Wissen derjenige einst kommen könne, welcher diese absolute Religion dann auch in die absolute Form des Begriffs erhebe. Aus dieser Höhe wenigstens muß das geredet seyn, was Rosenkranz gegen Schleiermachers „armselige Religion" S. 25 vorbringt, indem er sich darüber aufhält, daß „Schleiermachers religiöses Gefühl im Menschen nicht für sich allein wirklich werde, sondern auch des niedern Gefühls, welches nach Schleiermacher als Gegensatz von Lust und Unlust vorhanden sey, bedürfe;" eine Ausstellung, die darauf hinausläuft, es sey armselig, wenn die Idee zu ihrem Wirklichwerden im Menschen auch der niedern Form und Natur des Menschseyns bedürfe. Der Mensch könne ohne das Endlichkeitsbewußtseyn sich nicht zu Gott erheben, heißt bei Schleiermacher nichts anders als, der Mensch könne auch als frommer die Form der menschlichen Natur nicht abstreifen. Warum soll nun dies eine armselige Idee von Religion seyn, da jede andere doketisch wäre und auch die Schrift unserm Christus die menschliche Natur mit ihren Formen zuschreibt?

Hier also befindet sich Rosenkranz mit seinem überhaupt absoluten Individuum allerdings im größten Gegensatze zu Schleiermacher, den wir nun auf sich berufen lassen, um das Verhältniß der Straußischen Christologie zu Schleiermacher weiter zu beleuchten. — Beide können sich dahin vereinigen, daß die Idee überhaupt nur in der ganzen Menschheit zu ihrer totalen, allseitigen Erscheinung komme. Hieraus folgert nun Strauß, daß auch die Religion in zeitlicher Perfectibilität ihrem innern Wesen nach fortschreite bis an's Ende der Tage; Schleiermacher dagegen lehrt, daß zum eigenthümlichen Wesen der Religion

gehöre, immer nur von einzelnen, religiös genialen, d. h. prophetischen Individuen auszugehen in edler bestimmter Gestaltung, und den übrigen Menschen mitgetheilt zu werden. Diese Entwicklungsgesetze bringen es mit sich, daß die tiefste Erlebung des göttlichen Wesens der individuellen Ausrüstung und Begeistung eines Einzigen nur zukommen konnte, der dann seine geniale Individualität allen Uebrigen mittheile. Nicht zufällig also sey dieses gekommen, sondern mit derselben Nothwendigkeit in der Ordnung der Dinge begründet, wie in andern Gebieten das stete allmähliche Fortschreiten bis an's Ende der Zeiten. Allerdings erscheint also in dem Individuum des Stifters der absoluten Religion und Kirche die Idee in ihrer Fülle, aber, wie Schleiermacher angelegentlich immer hervorgehoben, nur in der bestimmten Form des Religiösen, der Frömmigkeit, daher denn „der dominirende Impuls Christi keineswegs direkt und unmittelbar auf die tausenderlei Beziehungen des menschlichen Lebens sich erstrecke, so daß Christus auch für alles Wissen und alle Kunst und Geschicklichkeit, die sich in der menschlichen Gesellschaft entwickelt, als Größter dastände, sondern nur für das Gebiet des Gottesbewußtseyns." — Indem nun Strauß II. 175. diese Urbildlichkeit des Religionsstifters angreift, bedient er sich der Worte des sel. Schmid: „Jene Unterscheidung helfe nichts, da auch das Gottesbewußtseyn in seiner Entwicklung und Erscheinung den Bedingungen der Endlichkeit und Unvollkommenheit unterworfen sey, und wenn auch nur in diesem Gebiete das Ideal in einer einzelnen historischen Person als wirklich anerkannt werden soll, dies nicht geschehen könne, ohne die Gesetze der Natur durch Annahme eines Wunders zu durchbrechen." — Hier offenbar steht Schleiermacher mehr auf Rosenkranz's Seite als bei Strauß; denn diese Einwendung, daß ein historisches Ideal ein Wunder seyn müßte, ist das gerade Gegentheil dessen, was Rosenkranz mit seinem absoluten Individuum und Schleier-

macher mit seinem urbildlichen Christus will. Abgesehen nun davon, daß das Straußische Bedenken auf einem noch streitigen, sogar in der Hegel'schen Schule nicht von Allen anerkannten Satze ruht; denn nicht nur Rosenkranz verneint ihn, sondern in vielen Schriften dieser Schule ist ja die Rede von der veralteten Weltansicht, welche meine, die Idee sey nicht kräftig genug, um hinauszutreten in die Erscheinung, oder es sey ihr nicht Ernst mit ihrer Menschwerdung; abgesehen davon, daß also in der Hegel'schen Schule selbst die Stimmen getheilt sind, und das eine wie das andere noch nicht reif scheint, als etwas Ausgemachtes benutzt zu werden; — befindet sich der Einwurf ja in einem Gegensatze zwischen Natur und Uebernatürlichem, den Schleiermacher schwerlich als Entweder Oder anerkannt hätte, obgleich er den Ausdruck Wunder und schöpferischer Akt Gottes für die Genesis Christi gebraucht hat. Sein eigentlich bezeichnender Ausdruck ist der einer specifischen Dignität, welche er Christo vindicirt. Daher ist billig, die Erörterung an diesen Ausdruck und Begriff, welchen auch die Ethik noch erreichen kann, hinzuweisen. Der Ausdruck besagt, Christus sey nicht nur graduell in seinem Gottesbewußtseyn kräftiger und edler als alle andern Menschen, sondern darin zugleich vor ihnen auf eine einzige Weise, eben specifisch, ausgezeichnet. Die Urbildlichkeit mag als ein schwankenderes Wort hier bei Seite gelassen werden, damit man sie nicht etwa gar, wie Schmid und Strauß Veranlassung geben, so auffasse, es sey die Meinung, die Idee an sich selbst, oder wie die Kirche sagen würde, Gott der Vater habe als Jesus von Nazareth historisch unter uns gewandelt, was allerdings in sofern ein Wunder und eine Durchbrechung aller Naturgesetze seyn würde, als es alle bisherigen Ideen von Gott und Welt zerreißen müßte. Dieses Mißverständniß hat Schleiermacher natürlich nicht getheilt, sonst könnte er nicht bloß von einem schöpferischen Akte Gottes reden, vielmehr würde er

auch hier festhalten, die Sache sey zugleich natürlich, d. h. in den Gesetzen und Verhältnissen der Welt und Menschheit begründet so gut wie alles Andere, was überhaupt ist und geschieht, zugleich aber auch übernatürlich, d. h. auch ohne Vermittelung im Wesen Gottes begründet.

Der Ausdruck specifisch, von psychologischen Verhältnissen gebraucht, versetzt uns ganz und gar in die Sphäre der Individualität und genialen Geisteskraft; denn in allen für die Menschen identischen Thätigkeiten findet er keinen Platz; da gibt es nur graduelle Verschiedenheiten des Mehr oder Weniger. Verschiedene geniale Anschauungen dagegen fallen nicht unter das Verhältniß der Gradation bloß, sondern es tritt in die Differenzen wesentlich ein das Moment des Specifischen. Das wenigstens ist der Boden, auf welchem dieser allerdings auf Christum in noch bestimmterem Sinne angewandte Begriff wurzelt. Was Schleiermacher den specifischen Unterschied Christi nennt, kann nichts Anderes seyn, als daß eben alle christlich bestimmte Frömmigkeit, d. h. sogar nach Strauß die absolute, nicht ein Produkt sey Vieler oder gar Aller, sondern einzig und allein aus der genialen Anschauung und Erlebung des Göttlichen in der Person Christi hervorquelle, nicht bloß aus ihm am meisten; denn sonst sänken wir in die zum Begriffe der Kirche und positiven Religion nicht genügenden bloß graduellen Unterschiede zurück. Dieser Begriff nun, daß Christus einzig und allein die Quelle des christlichen gleich fertigen Gottesbewußtseyns in seiner Bestimmtheit sey, ist die specifische Dignität dieses Religionsstifters, dessen Religion zugleich die absolute ist, wie auch Strauß christliche und absolute Religion identificirt. Daher ist Christus nicht nur Vorbild, Anfänger, Vorausschreiter, Wegweiser, so daß wir weiter gehen könnten, als er war, sondern auch Urbild, Ideal für immer, weil er Vollender seiner religiösen Anschauung und Erlebung Gottes war.

Ist nun durch diese Annahme das Gesetz der Weltordnung durchbrochen, ein Wunder im Sinne einer Unmöglichkeit statuirt? Vielmehr was irgend dabei wunderbar wäre, vertheilt sich an Strauß so gut als an Schleiermacher, da auch jener in den Tagen Christi eine Religion entstanden denkt, welche in irgend einer Form die absolute sey, und das heißt doch auch etwas in seiner Art und Weise Fertiges, Vollendetes, sonst wäre der Ausdruck des Absoluten eine leere Formel. Hat der Stifter einer künstlerischen oder speculativen Schule die schöpferische Grundanschauung, sobald er sie überhaupt erlangt hat, gleich als eine fertige, eben so jeder Stifter einer Religion; nun so muß das von Christus auch gelten und ist nichts weniger als wunderbar oder unmöglich. Das schwerer Erklärliche kann nur darin bestehen, daß Christi Religion zugleich die absolute ist; aber diese Schwierigkeit ist für Strauß, der jene Religion der Anschauung eines Christum umgebenden Kreises verdanken will, völlig dieselbe, wie für uns, die wir diese Religion einzig Christo verdanken.

Vielleicht wird aber eingewendet, unsere Darstellung der specifischen Würde Christi sey nicht die Schleiermacher'sche. Im Grunde wäre das Nebensache, wenn sie nur die richtige ist. In der Dogmatik allerdings als einer Aussage des christlichen Selbstbewußtseyns muß noch Vieles hinzukommen, ja alles speciell Christliche; aber wenn Schleiermacher auf ethischem, überhaupt auf philosophischem Boden bleibt, an dessen Lehrsätze er als an den allgemeinen Boden die dogmatische Entwicklung des nur von Christus her abzuleitenden christlichen Glaubensinhaltes anlehnen mußte, so wenig Rosenkranz dieses hat einsehen wollen: so würde Schleiermacher schwerlich eine andere Darstellung geben als die so eben entworfene. Man vergleiche nur, die, weil auf einem Standpunkt, in welchen die „Gebildeten" sich einlassen konnten, wesentlich ethisch gehaltenen **Reden über die Religion**, besonders die

vierte, die auf ganz übereinstimmende Weise das Entstehen und die Verbreitungsart der positiven Religion und religiösen Gemeinschaft darstellt. Rosenkranz in seiner Rec. der Glaubenslehre hat sich zwar gegen diese Auffassungsweise erklärt, wenn er sagt S. 13: „eine wirkliche Religion entstehe nicht so, daß Jemand eine solche oder solche Anschauung des Absoluten habe und kundgebe, Andere dann, die in analoger Richtung sind, oder sich in sie versetzen können, sich an ihn anschließen, nicht so durch ein bloßes Associiren wahlverwandter Individualitäten;" daher blieb ihm nichts übrig als die Straußische Ansicht: „vielmehr entstehe sie aus dem Geist eines Volkes, in wiefern er des göttlichen Geistes sich bewußt wird; der Geist stiftet die Religion." —

Der Einwurf also, es könne kein Ideal in einer einzelnen geschichtlichen Person erscheinen, ist entweder in einem Sinne genommen, in welchem Schleiermacher selbst vollkommen beistimmt und doch seine Christologie aufstellen kann; oder geht nur gegen eine der Brüdergemeinde eigenthümliche Uebertreibung, mit welcher Schleiermacher gar nichts gemein hat. Seine Lehre von der specifischen Dignität des Stifters der absoluten Religion ist, ferne davon die Weltordnung zu zerreißen, in dieser so gut angelegt, begründet und gefordert wie alles Andere; denn auch die geniale Kraft liegt in der Weltordnung mit, folglich das Sichbilden von Gemeinschaften um ein geniales Individuum; folglich auch das Entstehen der religiösen Gesammtleben, die alle aufgehen sollen in Eines, sobald das absolute, oder die Kirche eingetreten sey. Damit diese entstehe, war in der Weltordnung eben Einem unter den Religionsstiftern zugetheilt, die wahre absolute Religion zu haben, oder die zu ihrer Anschauung und Erlebung geeignete individuelle Genialität, welche Schleiermacher von einem schöpferischen Akte Gottes ableitet, wie ja für unser aller Entstehen und unsere Ausrüstung als Individuum auf einen

solchen Akt rekurrirt werden muß, wenigstens von Schleiermacher rekurrirt worden ist, weil mit jeder Individualität ein specifisch Neues eintrete. Also wie und durch welche Mittel Jesu die zu seiner Bestimmung nöthige Ausrüstung verliehen wurde, das wissen wir ungefähr so wenig als wie unsere eigene Individualität entstanden ist; im Wesen des religiösen Lebensgebietes scheint aber zu liegen, daß die Individualität des Stifters der absoluten Religion eben die völlige Durchdringung seines menschlichen Wesens durch das göttliche seyn sollte.

Diese Darstellung, nach welcher in der Ordnung der Welt und des Lebens der Menschheit nothwendig liegt, daß die Religion immer nur von Einzelnen aus in bestimmter lebendiger Gestalt sich verbreite, die absolute nur von Einem aus, so daß Einer die specifische Dignität in diesem Gebiete haben mußte, könnte leicht für eine neue Ketzerei, etwa für einen gesteigerten Ebionitismus genommen werden, sobald man das Eigenthümliche des e t h i s c h e n Standpunktes übersieht und Anforderungen an ihn stellt, welche nur der dogmatische erfüllen kann. Die spekulative Ethik konstruirt das Wesen des menschlichen Vernunftlebens im Allgemeinen, theilt es in die verschiedenen Lebensgebiete ein und deducirt die jedem Gebiet an sich eigenen Verhältnisse. Sie ist Philosophie der Geschichte, oder lieber das Speculative zur Geschichte. Von der andern Seite hat dann die Geschichtsforschung die bestimmten Erscheinungen aufzufassen; eine solche ist das christliche Gesammtleben mit seinem Stifter; daher der bestimmte Inhalt ihrer Religion nur geschichtlich kann nachgewiesen werden. Das letztere nun ist hier nicht mit beabsichtigt; wir weisen nur den ethischen Boden nach, aus welchem Schleiermacher Lehrsätze entnehmen mußte, um dann erst den Inhalt des Christenthums von da abzuleiten, wo er zu finden ist, also jedenfalls aus Empirie, sey es nun des Selbstbewußtseyns in seiner Bestimmtheit, welches bei Schleiermacher als Quelle der Dogmatik gilt, oder

auf anderem empirischen Wege, wie man etwa objectiv eine biblische Dogmatik aufstellt. Schleiermacher konnte nur von dem sich fromm fühlenden Subjekt ausgehen, nicht, wie Rosenkranz ihm zumuthet, vom Wesen Gottes; denn Schleiermacher wollte den Inhalt des geschichtlich gewordenen Christenthums darlegen, konnte also nicht etwas Geschichtliches in seiner Bestimmtheit spekulativ konstruiren.

Hier sollte nun gerade mit Weglassung alles Dogmatischen nur eine abweichende ethische Idee vom religiösen Leben der Straußischen gegenüber gestellt werden, und zwar die Schleiermacher'sche, welche so leicht nicht umgestoßen wird, wie Einige gemeint haben, und weit entfernt mit der Straußischen wesentlich einstimmig zu seyn, ohne Zweifel unter allen vorhandenen diejenige Richtung ist, welche am erfolgreichsten in diesem Streite mitwirken kann. Gerade weil Schleiermacher die Dignität Christi so ganz und gar als eine geistige erfaßt, wurde ihm in der kritischen und exegetischen Behandlung der Evangelien eine Freiheit und Unbefangenheit nicht möglich nur, sondern nothwendig, daß auch Strauß ihn hierin im Guten nicht übertreffen kann. War Christus die alleinige Quelle des christlichen Glaubens, so wurden dadurch die heil. Schriften des N. T. nur abgeleitete Zeugnisse, welche den Eindruck wiedergeben, den Christus auf seine gläubigen Umgebungen gemacht hat; eine Ansicht, welche diese Schriften immer sehr hoch stellt und von aller andern Tradition bestimmt unterscheidet. — Daß aber von Schleiermachers Auffassung des Religionsstifters aus bei ganz derselben Freiheit und Unbefangenheit ein ganz anderes Leben Jesu entstehen muß, so viel darin immer der orthodoxen Theologie anstößig seyn mag, bedarf keiner Nachweisung. Nichts aber ist uns gewisser, als daß Schleiermacher, wenn er in den Vorlesungen über das Leben Jesu sogleich auf dessen specifische Dignität zurückging, nicht durch jugendliche Eindrücke befangen war, sondern von einer philo-

sophisch begründeten Idee über religiöse Gesammtleben und deren Stifter geleitet wurde; mochte er dabei noch so entschieden allen direkten Einfluß der Speculation auf das nur historisch auszumittelnde Leben Jesu nach seinem konkreten, bestimmten Inhalte von der Hand weisen.

Wäre Strauß an seine Arbeit gegangen, mit der ethischen Idee vom genialen Lebensgebiet und dessen Entwicklungsgesetzen ebenso erfüllt wie mit der Erkenntniß der andern Gebiete, welche temporelle Perfektibilität haben: Christus hätte ihm nicht zum bloßen Religionsveranlasser zusammenschrumpfen können. Wird jene ethische Erkenntniß festgehalten und gegen den Anstoß, welchen ein Anfänger gibt, der zugleich Vollender seyn will, verbreitet in engere und weitere Kreise, — der Einsender hat es auch in seiner Predigtsammlung gethan: so kann der Streit zwar noch lange fortdauern, aber für die Kirche nur zum Vortheil ausschlagen, je mehr sie auch die gegnerische Ansicht ungehemmt sich geltend machen läßt in Druckschriften und selbst auf Kathedern. Dem Einsender wurde vom lit. Anzeiger nachgerühmt, daß er so entschieden gegen Straußens Anstellung in Zürich aufgetreten sey. Allerdings mußte er auftreten gegen die Tendenz, diesen Mann als „einzigen Ordinarius für's N. T." anzustellen, wiewohl neben ihm noch Extraordinarii gewirkt hätten, die in Zürich als Inhaber ebenfalls gesetzlich errichteter, jedoch zu geringerer Collegienzahl verpflichteter Stellen, ganz etwas Anderes sind als auf deutschen Hochschulen. In diesem Maaße dürfte eine vorübergehende Richtung nicht hervortreten; ob aber überall nicht, darüber hat der Einsender vielleicht Ansichten, die nicht so gelobt würden.

Dem möglichen Vorwurf, es wolle der spekulativen gegenüber eine ebionitische Christologie begründet werden, wäre endlich völlig ein Ende zu machen durch die Erinnerung, daß alles Ebionitische wie das Doketische von einer Weltanschauung ausgeht, die das Göttliche und Mensch-

liche nur nach ihrem Unterschiede zu fassen weiß; hier hingegen auch auf die Einheit zurückgegangen würde. So viel ist nun klar geworden, daß die Behauptung, welche in unserm frühern Aufsatze vorgebracht wurde, richtig ist: Entweder verwandelt man das Wesen der Religion in Wissen und Begriff, muß aber damit die welthistorische Dignität Christi vernichten; oder man erkennt, das Wesen der Religion sey ein Leben, eine Bestimmtheit des Selbstbewußtseyns, und muß dabei eben so nothwendig und konsequent die Dignität Christi festhalten. Wer dieses Dilemma erkennt, wird nicht wenig Beruhigung wegen des Ausgangs dieses Streites gewinnen. Kann und muß die Kunst und künstlerische Anschauung fortleben, ohne in ein Wissen sich aufzuheben: so wird auch die Frömmigkeit auf ihre Weise fortleben. Es ist sich aber nicht zu verwundern, wenn diejenigen, deren Leben dem Wissen zugehört, in eine übergreifende Tendenz hineingerathen und was andern, eben so berechtigten Lebensgebieten angehört, herüber ziehen wollen unter ihr eignes Scepter. Hat doch ein früheres Zeitalter das Wissen umgekehrt wollen aufgehen lassen in das Glauben. Die ethische Schuld ist beiderseits dieselbe, keines verdammlicher als das andere; jedesmal mehr Richtung einer ganzen Zeit als Fürwitz und Usurpation Einzelner. Ja es scheint ein solches Gegeneinander auf und abwogen der großen Lebensgebiete die Bedingung des Fortschreitens für diese Welt der Gegensätze. Auf welche Seite hin jetzt eine starke Bewegung begonnen hat, ist von Schleiermacher deutlich genug gesagt worden, wenn er klagt, man bedrohe die Kirche mit dem Gegensatz esoterischer und exoterischer Lehre oder Gnosis und Pistis. Begreiflich ist es, wenn Baur in der neuesten spekulativen Schule einen neuen Gnosticismus finden will, sobald sie wirklich das Theologische in reine Wissenschaft verwandelnd ein Christenthum sucht, welches seine Begründung nur in der Spekulation findet; unbegreiflich dagegen, wie

auch Schleiermacher bei seiner entschiedensten Opposition gegen solchen Gegensatz des Esoterischen und Exoterischen, bei seiner Entschiedenheit ferner, das Christliche nur aus Christus abzuleiten als ein historisch Gegebenes, dennoch ebenfalls ein Gnostiker seyn soll.

Es wurde Schleiermacher vorgeworfen, sein Ich vermöge sich nicht zur Selbstentäußerung zu erheben; aber die Selbstentäußerung der Tadler bringt es ja nicht einmal zu der Demuth, das Ich an die positive Religion hinzugeben, und sich in die edlere Individualität des Stifters hineinzuleben, der Allen das religiöse Leben mittheilen und in Allen leben soll. — Doch könnte eine bedeutende Fraktion dieser Schule gerade in dieser Hinsicht das religiöse Leben so auffassen, daß die Kirche an ihnen gewichtige Mitkämpfer finden wird, und wahrhaftig in diesem Streite bedarf sie der auch spekulativ gebildeten Theologen. Denn die Zeit ist gekommen, in welcher Tausende entweder erkennen wollen, warum sie Christum so hoch halten, ja ihn zum Mittelpunkt ihres religiösen Lebens erheben sollen; oder das nicht erkennend unwillig werden, wenn dennoch von diesem Christus so viel die Rede ist. Das Sichhingeben an die Person Christi wird aus einem bloß durch die Macht für uns oft blinder Verhältnisse bedingten ein auch wissenschaftlich gewolltes und mit freier Einsicht gesuchtes immer mehr werden müssen und der gegnerische Angriff darin noch tiefer als nothwendig erkannt werden, daß er auch die Wissenschaft veranlaßt, Christum noch höher zu stellen und in dieser Stellung wahrhaft zu würdigen.

2.

Kritische Studien über den Begriff der Gnosis.

Zur
Antwort auf Herrn Prof. Weiße's Kritik
in den Theol. Studien u. Kritiken Jahrg. 1837. 1. Heft.

von

D. F. C. Baur.

Der Begriff der Gnosis, von dessen Bestimmung die Auffassung der ganzen mit diesem Namen bezeichneten merkwürdigen Erscheinung abhängt, wird noch immer auf sehr verschiedene Weise genommen. Ich habe in meiner Schrift über die christliche Gnosis auf dem Wege einer sowohl die historisch gegebenen Elemente genau beachtenden, als auch die allgemein in ihnen enthaltenen Momente hervorhebenden und zur Einheit verknüpfenden Untersuchung den Versuch einer neuen Begriffsbestimmung gemacht, und glaube, wenn irgendwo auf diesem Gebiete, gerade hierin der Wahrheit näher gekommen zu seyn. Daß der von mir aufgestellte Begriff sogleich allgemeinere Anerkennung finden werde, konnte ich mir nie versprechen; es liegt in einem solchen Falle, zumal wenn die neue Begriffsbestimmung nur durch den Fortschritt zu einem allgemeinern Standpunkt, und durch eine streng logische Entwicklung der im Begriffe der Sache enthaltenen Momente gewonnen werden kann, ganz in der Natur der Sache, daß auch die dadurch zurückgestellte bisher gewöhnliche und am Hergebrachten festhaltende Ansicht sich aufs neue und zwar nur um so entschiedener geltend macht. Eine solche Reaction kann auch an sich nur erwünscht seyn, da sie das beste Mittel ist, was etwa an einer neuen Ansicht wahres und richtiges ist, um so

sicherer zur Entscheidung zu bringen. In dieser Hinsicht kann ich es Herrn Prof. Weiße nur danken, daß er in der in den Theologischen Studien und Kritiken (1837. 1. H. S. 183—234) erschienenen ausführlichen Recension meiner Schrift die bisher gangbare Ansicht von der Gnosis, der meinigen gegenüber, zu vertreten sich entschlossen hat, hätte er nur mit demselben Eifer, mit welchem er Widerspruch zu erheben geneigt ist, sich auch die für einen solchen Zweck unentbehrliche Bekanntschaft mit den Quellen, auf welchen das entscheidende Urtheil beruhen muß, und mit dem ganzen Umfange des Gegenstandes erworben. Da diese Recension ganz geeignet ist, auf solche, die nicht in der Lage sind, aus eigener selbstständiger Einsicht über den vorliegenden Gegenstand zu urtheilen, einen nachtheiligen Einfluß zu üben, gerade die Hauptpunkte, auf deren Feststellung ich besonderes Gewicht legen zu müssen glaube, aufs neue in ein unrichtiges Licht zu stellen, und alle diejenigen, welchen ein methodisches, einen bestimmten Begriff verfolgendes, und insofern begriffsmäßiges Verfahren in geschichtlichen Dingen an sich schon eine Beeinträchtigung und Entstellung der reinen historischen Wahrheit zu seyn scheint, für sich zu gewinnen, so halte ich es, theils aus Achtung gegen die Zeitschrift, in welcher diese Recension steht, theils um der Sache selbst willen, für angemessen, meine Bestimmung des Begriffs der Gnosis durch eine so viel möglich klare und einfache Darlegung ihrer wesentlichen Momente und eine nähere kritische Beleuchtung der gegen sie erhobenen Einwendungen zu rechtfertigen.

Die Hauptpunkte, auf welche sich diese Einwendungen sowohl gegen meine Definition als auch gegen den auf ihr beruhenden Gang meiner Untersuchungen über die Gnosis zurückführen lassen, sind kurz folgende:

1. Der Begriff der Gnosis, welchen ich aufstelle, sey nicht aus der Geschichte genommen, sondern in die Ge-

schichte hineingetragen und meine ganze Entwicklung ein aprioristisches Construiren.

2. Die Verbindung, in welche ich die beiden Begriffe Gnosis und christliche Religions-Philosophie bringe, sey eine ganz falsche.

3. Ich habe auf der einen Seite das Gebiet der Gnosis ebenso ungebührlich erweitert, als auf der andern willkürlich beschränkt.

Den ersten dieser drei Hauptvorwürfe hat Herr Weiße S. 186 f. auf folgende Weise motivirt: Das Interesse einer geschichtlichen Entwicklung ruhe mir nicht auf der empirisch vorgefundenen Vorstellung des Gegenstandes, sondern ich verlange, um meinerseits solches Interesse zu hegen oder anzuerkennen, eine unabhängig von der Geschichte und vor der Geschichte durch den reinen Begriff der Sache gegebene Begrenzung des Gegenstandes, welcher Object der geschichtlichen Entwicklung werden soll. Dieser Begriff einer christlichen Religions-Philosophie sey mir nicht ein von der geschichtlichen Erscheinung der Gnosis abgezogener, sondern ein aus dem Begriffe und der Natur des Christenthums selbst mit Nothwendigkeit sich ergebender. Ich bringe ihn zu der geschichtlichen Betrachtung als einen entweder zuvor gewonnenen, oder, wenn gleichzeitig gewonnenen, doch durch mein Denken von der besondern geschichtlichen Erscheinung emancipirten hinzu, und da mir das Interesse der Betrachtung einzig und allein in der Realisation des Begriffs als solchen in der Geschichte liege, so trage ich kein Bedenken, die zufälligen äußeren Grenzen, welche geschichtlich dem Begriffe der Gnosis gezogen seyen, zu überschreiten und eben diesen Begriff auch in andere geschichtliche Gebiete hinein zu verfolgen.

Schon dieses Erste, womit die Weiße'sche Kritik beginnt, den Vorwurf, daß meine Bestimmung und Entwicklung des Begriffs der Gnosis mit Einem Worte eine „aprioristische Theorie,“ oder, wie Herr Weiße nach einer

nicht lobenswerthen Manier sich ausdrückt, eine „einigermaßen aprioristische Theorie" sey, muß ich für einen unbegründeten Ausspruch erklären, wie denn auch durchaus kein Beweis dafür beigebracht ist. Wer den betreffenden Abschnitt meiner Schrift mit Aufmerksamkeit liest, wird das Gegentheil finden und sich überzeugen, daß ich kein Moment in meine Definition aufgenommen habe, das nicht aus dem historisch gegebenen Objekt abstrahirt wäre. Ich gehe daher davon aus, daß das Erste und Eigenthümlichste, was sich uns an der Gnosis zu erkennen gibt, ihre Beziehung auf die Religion ist, sofern jedes gnostische System sich auf irgend eine Weise mit der Bestimmung des Verhältnisses beschäftigt, in welchem die drei historisch gegebenen Religionen, Heidenthum, Judenthum und Christenthum, zu einander stehen, was hierauf durch die augenscheinliche Beziehung näher begründet wird, welche die drei Principien, die neben dem höchsten absoluten Principe, der Gottheit, allen gnostischen Systemen gemein sind, die Materie, der Demiurg und Christus, zu den genannten Religionen haben. Das erste Merkmal des Begriffs ist daher, daß die Gnosis einen aus der Religionsgeschichte genommenen Stoff zu ihrem Inhalte hat. Da nun aber die weitere Betrachtung zeigt, daß die Gnosis die historisch gegebenen Elemente nicht blos in zufälliger Folge neben einander stellt, sondern in ein bestimmtes Verhältniß zu einander setzt, und zwar in ein solches, in welchem immer das Christenthum, als die durch die ihm vorangehenden Religionen bedingte höchste Stufe, oder als die vollkommene absolute Religion, ein Gegensatz gegen die noch auf einer untergeordneten Stufe stehenden, mehr oder minder unvollkommenen, Religionen sich darstellt, so ergibt sich hieraus von selbst, daß die Gnosis ein solches religiöses Wissen ist, das sich auf der einen Seite des Christenthums als der absoluten Religion bewußt ist, auf der andern Seite aber dieses Bewußtseyn durch die Vergleichung des

Vollkommenen des Christenthums mit dem Unvollkommenen der andern Religionen und durch die Nachweisung des nothwendigen Fortgangs von diesem Unvollkommenen zu jenem Vollkommenen gewinnt. Die vom Christenthum unterschiedenen Religionen sind die vermittelnden Momente, durch welche der Begriff der absoluten Religion sich selbst realisirt, oder die Momente, durch welche dieser Begriff sich mit sich selbst vermittelt. Diese Bestimmung des Begriffs der Gnosis ist in der That nichts anders als eine bloße Abstraction aus dem Allgemeinen, das jedes gnostische System als seinen eigenthümlichen Charakter an sich trägt. Daß aber hierin wirklich die Gnosis in ihrem Grundbegriff, oder in demjenigen Merkmale, das man, seitdem es eine Gnosis gibt, als das wesentlichste und eigenthümlichste betrachtet hat, aufgefaßt ist, kann durch nichts sprechender bewiesen werden, als durch die Wahrnehmung, daß das Formelle der gegebenen Begriffsbestimmung auch dann bleibt, wenn noch nicht von der christlichen Gnosis im engern Sinne die Rede ist. Drücken wir nämlich die gegebene Definition allgemein aus, so daß auf das Object, mit welchem es die christliche Gnosis zu thun hat, noch keine besondere Rücksicht genommen wird, so können wir sagen, Gnosis sey ein absolutes und, als solches, auch seiner Vermittlung sich bewußtes Wissen. Eben dieß ist, allgemein gefaßt, die Bedeutung des Wortes *γνῶσις*, wo es noch nicht in dem bestimmteren Sinne des spätern christlichen Sprachgebrauchs vorkommt, wovon ich die Beweise in meiner Schrift S. 85 f. gegeben habe. Nur hieraus läßt sich erklären, wie das Wort *γνῶσις* auch geradezu Allegorie bedeutet. Auch die Allegorie ist einerseits ein höheres, andererseits ein vermitteltes und seiner Vermittlung sich bewußtes Wissen. Jede Allegorie oder allegorische Schrifterklärung beruht auf der Unterscheidung von Inhalt und Form, eines geistigen und buchstäblichen Sinnes. Die Idee, um welche es der Allegorie zu thun ist, ist das

höhere Wissen; das nicht unmittelbar, sondern in einer die Idee, wie in einer Hülle, in sich schließenden, ihr scheinbar fremdartigen Form gegeben ist, ebendeswegen kann man nur, wenn man der Idee sich schon bewußt ist, den Buchstaben der Schrift als die sie vermittelnde Form erkennen, gerade so, wie man das Christenthum als die absolute Religion schon erkannt haben muß, wenn man die ihm vorangehenden Religionen als die vermittelnden Momente auffassen will, durch welche der Begriff der Religion vom Unvollkommenen zum Vollkommenen sich fortbewegt. Wie aber auf der andern Seite die Allegorie nicht wäre, was sie ihrem Begriffe nach seyn soll, wenn nicht die Idee, die sie darstellen will, auf eine bestimmte Weise durch den Buchstaben vermittelt würde, so würden auch die gnostischen Systeme diesen Namen nicht mehr verdienen, wenn sie das Christenthum nur an und für sich als die absolute Religion betrachteten und es nicht in seinem Verhältnisse zu den andern Religionen, sofern an ihnen erst das Absolute des Christenthums zum Bewußtseyn kommt, auffaßten. Beides muß daher nothwendig verbunden seyn, die Idee, oder das Absolute, und das Vermittelnde, wodurch das Absolute zum Bewußtseyn kommt. Der gleiche Begriff liegt auch in den S. 90 f. von mir angeführten neutestamentlichen Stellen zu Grunde. Die *γνῶσις* ist auch hier ein höheres Wissen, das zugleich einen bestimmten aber im höhern Wissen auch schon überwundenen Gegensatz in sich schließt. Herr Weiße meint jedoch (S. 189), es hätte bei meinem Zurückgehen auf den neutestamentlichen Sprachgebrauch der Umstand nicht unerwähnt bleiben sollen, daß 1 Kor. 12, 8. der *λόγος γνώσεως* in ausdrücklichen Gegensatz zum *λόγος σοφίας*, ebendas. 14, 6. die *γνῶσις* in ausdrücklichen Gegensatz nicht blos zur *ἀποκάλυψις* und *προφητεία*, sondern auch zur *διδαχή* gebracht werde. Beides weise offenbar auf eine in dem Bewußtseyn des Apostels liegende engere Umgrenzung des Begriffs der *γνῶσις* hin,

es könne deßhalb nicht gebilligt werden, daß ich ausschließlich nur den Gegensatz der γνῶσις zur ἀγάπη und zur πίστις vor Augen habe, als komme es wesentlich nur auf diesen an, da doch, bei der Deutlichkeit dieses letztern, der Gegensatz zur σοφία und zur διδαχή für die nähere Bestimmung der Gnosis von ungleich größerer Wichtigkeit gewesen wäre. Ich denke vielmehr, wenn man einen noch undeutlichen Begriff erst sucht, hier demnach den Begriff, welchen die Alten mit dem Worte γνῶσις verbunden haben, muß man von dem deutlichen, das man schon hat, ausgehen. Uebrigens hat Hr. Weiße die Stelle 1 Kor. 8. und was ich über sie gesagt habe, nicht richtig aufgefaßt, wenn er glaubt, die Hauptsache sey der Gegensatz der γνῶσις zur ἀγάπη und πίστις. Von der πίστις ist ja in der Stelle ausdrücklich gar nicht die Rede. Was aber den in Betreff 1 Kor. 12, 8. 14, 6. unerwähnt gebliebenen Umstand betrifft, so sehe ich nicht, wo die in dem Bewußtseyn des Apostels liegende engere Umgrenzung des Begriffs der γνῶσις, die aus diesen Stellen erhellen soll, für die Sache, von welcher hier die Rede ist, irgend etwas beweisen kann. Es ist nämlich nicht zu übersehen, daß Hr. Weiße sich auf das Angeführte für den Zweck beruft, um damit die Ausdehnung, die ich dem Begriffe der Gnosis über die geschichtliche Ueberlieferung hinaus gegeben habe, als eine ungebührliche darzuthun. Wie kann aber Hr. Weiße glauben, es habe im Bewußtseyn des Apostels schon eine solche engere Umgrenzung des Begriffs der γνῶσις gelegen, wie sie in der Folge durch die geschichtliche Ueberlieferung diesem Begriffe gegeben worden seyn soll? Es könnte also nur an eine analoge engere Umgrenzung des Begriffs gedacht werden, und ich müßte daher vor allem fragen, worauf sie sich bezogen haben soll? Darauf hat Hr. Weiße keine Rücksicht genommen, wie er überhaupt unerwähnt gelassen hat, welche Bedeutung nach seiner Ansicht das Wort γνῶσις da habe, wo es ausserhalb der Grenzen, die er durch die

geschichtliche Ueberlieferung gezogen glaubt, vorkommt. Daß es auf diese Weise schon bei dem Apostel Paulus in einer gewissen Beziehung zur spätern Gnosis vorkommt, setzt Hr. Weiße selbst voraus, und doch sollen dem Begriffe der Gnosis die Grenzen so eng gesteckt seyn, daß man die Sphäre der eigentlichen Gnostiker nicht überschreiten darf. Wie reimt sich Beides zusammen? Weit besser hätte Hr. Weiße für seinen Zweck den ganzen Umstand, daß auch schon im N. T. das Wort γνῶσις in einer eigenthümlichen Bedeutung vorkommt, unerwähnt gelassen, mir dagegen macht es gar nichts aus, auch diese Stellen noch zur Bestätigung meiner Definition des Begriffs der γνῶσις zu bringen. Bleibt man mit Neander (Gesch. d. Pf. u. Leit. d. christl. Kirche durch d. Apost. I. S. 175), was den Unterschied des λόγος σοφίας von dem λόγος γνώσεως betrifft, bei der allgemeinen Unterscheidung des Praktischen und Theoretischen stehen, so kann hieraus ohnedies nichts gegen meine Definition gefolgert werden, wenigstens müßte ihr eher der entgegengesetzte Vorwurf, daß sie, statt zu weit, zu eng sey, gemacht werden. Da jedoch der Apostel in den ersten Kapiteln seines Briefs bei der σοφία, von welcher er spricht, hauptsächlich auch die Form des Vortrags vor Augen hat, und da λόγος σοφίας sehr natürlich ein beredter, kenntnißreicher, durch die Zweckmäßigkeit des Inhalts und der Form die Zuhörer besonders ansprechender Vortrag heißen kann, so scheint es mir am passendsten, den λόγος σοφίας hier in diesem Sinne zu nehmen, so daß bei λόγος σοφίας die Form der Darstellung ebenso der Hauptbegriff ist, wie bei λόγος γνώσεως die Tiefe des Inhalts. Hierin liegt zunächst nichts, was gegen mich wäre, alles aber, was als nähere Bestimmung gedacht werden kann, liegt auf dem Wege zu meiner Definition. Neander bemerkt (Gesch. der christ. Rel. u. Kirche I. S. 625), in dem Briefe des Barnabas bezeichne der Name γνῶσις die durch das Christenthum aufgeschlossene tiefere Einsicht in den Geist des alten Testa-

mentes und den Zweck der alttestamentlichen Oekonomie. Versteht man nun dieser Bemerkung zufolge auch bei dem Apostel unter dem λόγος γνώσεως Vorträge von solchem Inhalte, so fällt von selbst in die Augen, wie nahe dieß mit meiner Ansicht zusammentrifft, nach welcher das Verhältniß des Christenthums zum Judenthum ein wesentliches Merkmal der Gnosis ist. Da aber, wie schon bemerkt worden ist, in dem Briefe des Barnabas die γνῶσις in der engsten Beziehung zur Allegorie erscheint, so möchte alle Wahrscheinlichkeit dafür seyn, unter dem λόγος γνώσεως solche Vorträge zu verstehen, in welchen der tiefere geistige Sinn der Schrift vermittelst der allegorischen Erklärung aufgeschlossen werden sollte. Ein Beispiel eines solchen Vortrags gibt der Apostel selbst Gal. 4, 22. und wie hier der allegorische Sinn der Schrift auf das πνεῦμα als Princip zurückgeführt wird, (vgl. V. 24. — ἀλληγορούμενα — V. 29. — πνεῦμα —), so ist im Briefe des Barnabas c. 9. ἐν πνεύματι λαλεῖν geradezu soviel als allegorisch reden. Die Einsicht in den allegorischen oder pneumatischen Sinn der Schrift macht das Wesen der Gnosis aus. Daher die enge Beziehung, in welcher die beiden Begriffe γνῶσις und πνεῦμα zu einander stehen, nicht blos in dem Briefe des Barnabas, sondern bei dem Apostel selbst, sowohl 1 Kor. 12, 8., wo der λόγος γνώσεως zu den Charismen des Geistes gerechnet wird, als auch 1 Kor. 7, 40. vgl. mit 8, 1, wo der Apostel mit sichtbarer Beziehung auf das, was er im Folgenden über die γνῶσις und diejenigen, die sich die γνῶσις zuschrieben, den Uebergang mit den Worten macht: δοκῶ δὲ κἀγὼ πνεῦμα θεοῦ ἔχειν. In welchem engen Zusammenhang aber diese Erklärung des Ausdrucks λόγος γνώσεως mit meiner Bestimmung des Begriffs der Gnosis steht, bedarf nach dem schon Bemerkten keiner weitern Nachweisung. Ebenso wenig kommt mit derselben das Verhältniß, in welchem die γνῶσις zu der ἀποκάλυψις, προφητεία, διδαχὴ steht (1 Kor. 14, 6), in Widerspruch. Das

Eigenthümliche der ἀποκάλυψις sowohl als der προφητεία ist unstreitig die unmittelbare momentane Anregung des Geistes, und der Unterschied zwischen beiden bestand wohl nur darin, daß nach der Wichtigkeit der Aufschlüsse, die über einzelne, auf das Reich Gottes sich beziehende, Dinge ertheilt wurden, eine solche Anregung des Geistes bei der ἀποκάλυψις in noch höherem Grade als bei der προφητεία sich durch die Beschaffenheit des Ausdrucks und die ganze Form des Vortrags kund thun mochte. Von beiden aber, sowohl der ἀποκάλυψις als der προφητεία unterscheidet sich die γνῶσις dadurch, daß das Wissen eines solchen, welcher die Gabe der Gnosis hat, nicht auf einer unmittelbaren, den Einzelnen plötzlich ergreifenden, Eingebung des Geistes beruht, sondern ein vermitteltes ist, vermittelt sowohl durch die Schrift, als durch die allegorische Erklärung der Schrift. Nehmen wir nun noch dazu, daß in einem solchen Zusammenhange die διδαχή kaum etwas anderes seyn kann, als ein durch Klarheit der Entwicklung und populäre Verständlichkeit sich auszeichnender Vortrag, so ist gewiß nicht nur die gegebene Bestimmung des Begriffs der Gnosis von dieser Seite hinlänglich gerechtfertigt, sondern es zeigt sich auch in der Entwicklung dieses Begriffs überhaupt ein sehr natürlicher Fortgang vom Allgemeinen zum Bestimmteren. Die Gnosis ist demnach nach dem neutestamentlichen Sprachgebrauch ein höheres, aber immer zugleich auf bestimmte Weise vermitteltes Wissen, welches, sofern die allegorische Schrifterklärung bei den Christen nur das Mittel seyn konnte, den Buchstaben des A. T. mit dem geistigen Inhalte der christlichen Idee auszugleichen, seiner Natur nach, sich zwar auch schon auf die Bestimmung des Verhältnisses des Christenthums zum Judenthume bezog, aber doch diese Aufgabe noch nicht im Großen und in dem ganzen Umfange, in welchem sie zu lösen ist, aufgefaßt hatte, wie das Bewußtseyn dieser Aufgabe und der auf verschiedene Weise

gemachte Versuch ihrer Lösung das eigentliche Wesen der Gnosis im engeren Sinne ausmacht.

Was soll nun aber in allem diesem in die Geschichte hineingelegt und nicht einzig nur aus ihr herausgenommen seyn? Es ist eine genetische Entwicklung, die ganz der Sache selbst folgt, und den Begriff, welchen sie aufstellt, aus dem historisch Gegebenen abstrahirt. Daß ich aber den auf diese Weise gefundenen Begriff auch wieder für sich betrachte, um ihn in die logischen Momente, die sich in ihm unterscheiden lassen, zu zerlegen und bei jedem derselben frage, wie er sich zur Geschichte verhalte, ob sich eine bestimmte ihm entsprechende historische Erscheinung nachweisen lasse, (man vgl. wie ich bereits unterscheide S. 116), ist doch gewiß kein aprioristisches, die Momente des Begriffs der Geschichte als nothwendige Erscheinungen aufdringendes Construiren, sondern nur das nothwendige logische Verfahren, das gerade recht absichtlich dazu dient, Möglichkeit und Wirklichkeit auseinander zu halten. Ein philosophischer Schriftsteller, wie Hr. Weiße ist, sollte beides nicht verwechseln und nicht der Meinung seyn, daß man dem Geschichtlichen dadurch zu nahe tritt, daß man es auch als ein Begriffliches auffaßt, wie wenn mit dem Begrifflichen an sich alles dasjenige verbunden seyn müßte, was man unter dem Aprioristischen, als dem subjectiv Willkürlichen, zu verstehen pflegt a). Sehr natürlich aber ist es, daß Hr. Weiße

a) So setzt Hr. Weiße S. 186. Begriffliches und Geschichtliches einander entgegen, indem er mein Verhältniß zu meinen Vorgängern Neander und Matter so bestimmt: Die gesammte Individualität der Erscheinung des Gnosticismus habe sich ihnen nicht als eine begriffliche, sondern als eine geschichtliche dargeboten. Unmittelbar vorher wird von diesen beiden Vorgängern gesagt: sie haben das geschichtlich Vorgefundene nicht erklären können, ohne eine allgemeine Bestimmung auch des Begriffs, unter welchen die geschichtliche Erscheinung sich einreiht; Neander sowohl als auch Matter haben als solchen Begriff den

dieser Begriffsverwechslung zufolge auch meiner Klassification der gnostischen Systeme denselben Vorwurf macht. Sie bleibe, behauptet er S. 289, nicht ganz frei von den Vorwürfen, welche man gegen dergleichen Versuche, einen geschichtlichen Verlauf aus dem Gesichtspunkte begrifflicher Nothwendigkeit darzustellen, gemeiniglich zu erheben pflege, sie trete mit dem Anspruche auf, daß jede der aufgestellten drei Klassen ein nothwendiges Moment in dem Begriffe der Gnosis repräsentire, und scheue in Folge dieser Grundvoraussetzung die Unbequemlichkeit nicht, der Gesammt-

der Theosophie angegeben. Ich frage nun, worin unterscheidet sich mein Verfahren von dem Verfahren Neander's und Matter's, wenn doch auch diese beide das Geschichtliche nicht ohne einen allgemeinen Begriff auffassen konnten, also auch ihnen das Geschichtliche als ein Begriffliches sich darbot. Könnte nicht auch ihnen dasselbe, wie mir, mit demselben Rechte zum Vorwurfe gemacht werden? Daß diese beiden Vorgänger an den Begriff der Theosophie sich halten, ich dagegen auf den Begriff der Religions-Philosophie zurückgehen zu müssen glaube, macht in formeller Hinsicht keinen Unterschied, in Hinsicht der Sache aber ist es allerdings ein großer Unterschied. Mit einem unbestimmten Begriffe, wie der Begriff der Theosophie in der ihm auf die Gnosis gegebenen Beziehung ist, kann man auch nichts anfangen. Der wahre und richtige Begriff aber erweist sich auch als ein fruchtbarer und lebendiger, der sich selbst in seine Momente spaltet und das ganze Gebiet, welchem er als das ihm inwohnende innere Princip entnommen ist, sogleich in seinem inneren organischen Zusammenhang erscheinen läßt. Aus diesem sehr natürlichen Grunde tritt allerdings der Begriff und das Begriffliche in meiner Darstellung anders hervor, als bei Neander und Matter. Wie sollte aber Hr. Weiße, als Philosoph, das, was nur die Natur des wahren lebendigen, mit der Sache, auf die er sich bezieht, identischen Begriffs ist, von jenem Spiele der subjectiven Willkür, woran man bei dem Aprioristischen denken muß, nicht zu unterscheiden wissen, und es seiner für würdig erachten können, der allgemeinen Bestimmung des Begriffs den bloßen (also subjectiv willkürlichen) Begriff, und dem so aufgefaßten Begrifflichen den directen Gegensatz gegen die Objectivität des Geschichtlichen unterzuschieben?

masse der eigentlich gnostischen Systeme, welche nur Eine Klasse bilden, das freie marcionitische als zweite, und das erst durch mich zum gnostischen gestempelte pseudoclementinische als dritte Hauptklasse gegenüber zu stellen. Sollte man hier nicht mit Recht erwarten, Hr. Weiße werde auf dieselbe Weise, wie ich es bei den Klassificationen meiner Vorgänger gethan habe, bei der meinigen an bestimmten einzelnen Beispielen nachweisen, warum sie dem Charakter, welchen die gnostischen Systeme der Geschichte zufolge an sich tragen, nicht angemessen sey? Statt dessen ist das ganze Argument gegen meine Klassification die Unbequemlichkeit, in der ersten Klasse mehrere Systeme zu sehen, in der zweiten und dritten ein zu freies. Wäre aber die Bequemlichkeit das erste Gesetz einer richtigen logischen Eintheilung, so würde ja, was Hr. Weiße nicht hätte übersehen sollen, dasselbe wieder zum Grundsatze gemacht, was er selbst als den größten Fehler meines historischen Verfahrens rügen zu müssen glaubt. Die Bequemlichkeit, als Kriterium der historischen Wahrheit, ist auch etwas Aprioristisches, etwas, was vor der geschichtlichen Betrachtung ist und zu ihr hinzugebracht wird, und der Unterschied zwischen Hrn. Weiße und mir wäre demnach nur, daß das Aprioristische auf meiner Seite, wie Hr. Weiße voraussetzt, der Begriff ist, auf Hrn. Weiße's Seite aber etwas weit Subjectiveres, die Bequemlichkeit. Würde Hr. Weiße die gnostischen Systeme genauer untersucht haben, so würde er sich überzeugt haben, daß auch meine Eintheilung derselben keineswegs auf bloßer Willkür beruht, sondern ganz aus der Natur der Sache abstrahirt ist. Vom Systeme Marcions haben noch alle, die sich mit gnostischen Untersuchungen beschäftigt haben, anerkannt, daß es sich durch seine Eigenthümlichkeit von allen übrigen Systemen wesentlich unterscheide. Die Richtigkeit meiner Definition und Klassification bewährt sich also gerade dadurch, daß ich einer, bisher zwar allgemein anerkannten, aber nur äußerlich

aufgefaßten, Erscheinung den genetischen Ort anweise, welcher ihr im Zusammenhang aller dieser Erscheinungen, der Natur der Sache nach, zukommt. Bestimmt man den Begriff der Gnosis so, wie ich ihn bestimmt habe, so spaltet sich nicht nur dieser Begriff von selbst in seine Hauptmomente, sondern es ist auch leicht zu sehen, warum die ganze Mannichfaltigkeit der gnostischen Systeme nur in die erste Klasse fällt. Diese Klasse begreift nämlich diejenigen Systeme, in welchen dem Heidenthum am meisten eingeräumt, und daher auch der dem Heidenthum eigenthümlichen Vielheit der Principien am meisten die Freiheit gelassen ist, die gnostischen Systeme so oder anders zu organisiren; je mehr aber das Heidenthum zurückgestellt, und das Hauptmoment in den Gegensatz entweder des Christenthums gegen Judenthum und Heidenthum oder des Christenthums und Judenthums gegen das Heidenthum gelegt wird, desto mehr fällt auch diese Freiheit hinweg. Dieselbe Verschiedenheit also, die das polytheistische Heidenthum von dem monotheistischen Judenthum und Christenthum trennt, bewirkt auch einen Unterschied in den verschiedenen Klassen der gnostischen Systeme. Ich glaube daher jedem urtheilsfähigen Leser die Würdigung des Urtheils überlassen zu können, das Hr. Weiße über meine Eintheilung ausspricht, daß „dieselbe durchaus nur die Bedeutung einer nicht eben sehr natürlichen oder ungezwungenen äußerlichen Klassification, nicht einer immanenten Selbstzerlegung des Begriffs der Gnosis in seine Unterschiede zu haben scheine." So scheint es aber nur Hrn. Weiße. Warum hat denn Hr. Weiße, wenn er so große Ursache zu haben glaubt, meine Klassification als eine gezwungene und äußerliche zu bezeichnen, nicht selbst die immanente Selbstzerlegung des Begriffs, die er demnach als die wahre Klassification anzuerkennen scheint, gegeben? Es würde sich bald gezeigt haben, ob er zu einem

solchen Tadel berechtigt ist. Allein leichter und bequemer ist es freilich gegen den Vorwurf der Aeußerlichkeit, wenn man sich selbst nicht verschweigen kann, wie sehr man ihn verdient, sich dadurch vorzusehen, daß man ihn auf den Gegner abwälzt.

In demselben Zusammenhang erklärt es Hr. Weiße für ein bedenkliches, fast hoffnungsloses Unternehmen, unter den einzelnen Gestalten der Gnosis allenthalben einen nothwendigen Fortschritt nachweisen zu wollen, und führt als Beispiel an: „Wie wollte man es anfangen, das ophitische System als einen wahrhaften Fortschritt über das valentinianische hinaus darzustellen?" Ebendeßwegen, weil ich dieß selbst für ein hoffnungsloses Unternehmen halte, habe ich mich desselben in meiner Darstellung der gnostischen Systeme völlig enthalten. Ich habe allerdings in der ersten Klasse das valentinianische System vorangestellt, und auf dasselbe das ophitische nebst den Systemen des Basilides, Saturnin und Bardesanes folgen lassen, aber mit keiner Sylbe zu verstehen gegeben, daß ich diese Systeme der ersten Klasse in das Verhältniß eines nothwendigen innern Fortschritts zu einander setze. Was ich hierüber sage, ist nur dieß (S. 122): „Mit dem valentinischen Systeme hängt das ophitische am nächsten zusammen. Neben diesen beiden verdienen noch die Systeme des Basilides, Saturnin und Bardesanes besondere Beachtung." Ich stelle also alle diese Systeme einfach und unbefangen, wie sie in der Geschichte erscheinen, neben einander, um neben dem valentinianischen, das ich als die Hauptform dieser Klasse gnostischer Systeme betrachte, an den andern die verschiedenen Variationen, in welchen sich dieselbe Grundform ausgeprägt hat, in welchem äußern und innern Verhältnisse sonst diese Systeme zu einander stehen mögen, darzustellen. Indeß hat Hr. Prof. Weiße selbst den Versuch gemacht, das Verhältniß des ophitischen Systems zum valentinianischen zu bestimmen, um den Beischmack von unächter Mystik,

von schwarzer Magie, welchen er zuerst im ophitischen System entdeckt zu haben glaubt, für seine Beurtheilung meiner Schrift nicht verloren gehen zu lassen. Er glaubt nämlich seinerseits gerade umgekehrt das valentinianische System als die geniale Erfindung eines wenn auch phantastischen doch tiefsinnigen Geistes bezeichnen zu dürfen, das ophitische aber als die abentheuerlich verzerrte Gestalt, in welche die jener Erfindung zum Grunde liegende Anschauung übergegangen sey, als sie zum Schiboleth einer Secte ward. Durch das Ergreifen solch' eines verkehrten Princips werde der klare und ebenmäßige Fortschritt eines idealen Entwicklungsganges, auch wenn ein solcher zuvor begonnen hätte, unausbleiblich gestört. Die wahrhafte philosophische Kritik und Geschichtschreibung müsse daher hier, wie anderwärts in der Nachweisung eines begriffsgemäßen Fortschrittes, so in dem Nachweis der Momente jener Verkehrung und ihres Verhältnisses zu dem ächten Grundgedanken bestehen. Ich kann in diesen und den weitern Bemerkungen weder einen neuen Aufschluß über das Verhältniß dieser beiden Systeme noch überhaupt etwas richtiges finden. So wenig das ophitische System als ein Fortschritt über das valentinianische hinaus aufzufassen ist, ebenso wenig kann ich in ihm nur eine Entartung, eine verzerrte Gestalt desselben, sehen. Beide Systeme gehen vielmehr neben einander her, und wenn sie in Hinsicht der Zeit unterschieden werden sollen, so ist nach den Andeutungen, die ich in meiner Schrift gegeben habe, das ophitische das ältere. Der Begriff der Magie aber, oder, was hier jedoch ein ziemlich müßiger Beisatz ist, der schwarzen Magie, kann nicht vorzugsweise zur Bezeichnung des ophitischen Systems angewandt werden, da die Ophiten ein gnostisch-dogmatisches System wie die Valentinianer hatten, und die Valentinianer eben so, wie die Ophiten, Magie trieben. Man vgl. was Irenäus I. 13. über die zur valentinianischen

Schule gehörende Secte des Marcus bemerkt. a). Die Magie ist überhaupt die practische Ausartung dieser ersten mit so vielem Heidnischen und Jüdischen vermischten Form der Gnosis, wie ja auch schon jener Simon, welchen die Kirchenväter zum Stammvater der Gnostiker machten, den Beinamen des Magiers führt. Aber ebendeswegen, weil die Magie der Gnostiker nur eine jener zahlreichen praktischen Verirrungen ist, in welchen die Gnosis mit dem sittlich entarteten und vom Aberglauben beherrschten Geiste jener Zeit zusammenhing, kann sie für eine Darstellung, welche die speculativen Ideen der gnostischen Systeme hervorheben und entwickeln will, nicht in Betracht kommen. Es wäre hier in keinem Falle der Punkt, wo ich den innern Zusammenhang der gnostischen Systeme weiter verfolgen würde. Je mehr ich aber auch jetzt der Ueberzeugung bin, daß diese Frage, was die erste Klasse der gnostischen Systeme betrifft, bei dem Mangel so mancher dazu nöthiger Data besser auf sich beruhen bleibt, desto entschiedener halte ich daran fest, daß die drei von mir unterschiedenen Hauptformen der Gnosis in keinem andern, als dem von mir nachgewiesenen Verhältnisse zu einander stehen. Wie sie der Zeit nach auf einander folgen, so stehen sie auch in einem innern durch ihre ganze Beschaffenheit bedingten Verhältnisse zu einander.

Da Hr. Weiße für den mir gemachten Vorwurf eines aprioristischen Verfahrens auch nicht einmal etwas Scheinbares vorgebracht hat, so kann man sich nicht wundern, daß der Hauptanstoß, welchen er an meiner Bestimmung

---

a) Alius vero quidam ex iis, qui sunt apud eos, magistri emendatorem se esse glorians (Marcus est autem illi nomen) magicae imposturae peritissimus — ludicra cum nequitia eorum, qui dicuntur magi, commiscens, per haec virtutes perficere putatur apud eos, qui sensum non habent et a mente sua excesserunt.

und Entwicklung des Begriffs der Gnosis genommen hat, eigentlich nur darauf hinausläuft, daß sie von der bisher gegebenen Vorstellung abweicht. Hr. Weiße gesteht dieß geradezu, und meint, wenn einem Begriffe bereits die geschichtliche Ueberlieferung so feste Grenzen gestellt habe, wie dieß bei dem Begriffe der Gnosis der Fall sey, so finde sich fast durchgehends, daß diese Grenzen ihren guten Grund haben, und auch vor einer philosophischen Betrachtung bestehen können. Denn jene Ueberlieferung sey nicht so blind, als man bisweilen wohl meine; sie habe einen philosophischen Instinkt. So habe sich die wahrhafte geschichtliche Bedeutung des Begriffes der Gnosis in der Art und Weise ausgeprägt, wie bereits seit Irenäus jene Häretiker von Valentin bis auf Marcion ausdrücklich unter diesem Namen der Gnostiker zusammengefaßt worden seyen. Weder der sogenannte römische noch der alexandrinische Clemens gehöre daher zu dem geschichtlichen Begriffe der Gnosis (S. 188 f.). Wenn man aber auch die geschichtliche Ueberlieferung in solchen Dingen noch so sehr ehrt, so muß man doch zugeben, daß sie öfters nicht einmal auf einem geschichtlichen Grunde beruht. Wenn daher auch später der Begriff der Gnosis wirklich nur in einem engern Gebiete seine traditionelle Geltung gehabt haben sollte, so könnte es doch der ursprünglichen geschichtlichen Bedeutung ganz gemäß seyn, ihm eine weitere Ausdehnung zu geben. Allein Hr. Weiße ist hier so sehr im Irrthume, daß er in der That der erste ist, welcher den geschichtlichen Begriff der Gnosis nur auf den kurzen Zeitraum von Valentin bis Marcion bezogen wissen will. Hr. Weiße bemerkt ja selbst, daß ich abweichend von meinen nähern Vorgängern meine Darstellung mit Valentin begonnen habe (obgleich nur deswegen, weil ich diese ersten Gnostiker nicht der Zeit nach aufführen wollte). Auch schon meine nähern Vorgänger hätten demnach jene geschichtliche Ueberliefe-

rung verlassen a). Wie kann aber Hr. Weiße für eine solche Ueberlieferung sich auf Irenäus berufen? Irenäus bestreitet allerdings zunächst die Valentinianer, jedoch nur aus dem Grunde, weil diese die zu seiner Zeit und in seiner Umgebung am meisten verbreitete gnostische Schule waren (vgl. 1. praef. 1, 13.), Hr. Weiße hat aber ganz übersehen, daß Irenäus 1, 22. ausdrücklich sagt, um alle Häretiker oder Gnostiker zu widerlegen, müsse man auf den Ursprung zurückgehen, auf die Wurzel, aus welcher der ganze Baum hervorgewachsen, und daher auch noch den Magier Simon, Menander, Saturnin, Basilides, Karpokrates, Cerinth, die Ebioniten u. s. w. in einer Reihe aufführt. Wie hätte überhaupt der geschichtliche Begriff der Gnosis jemals Häretiker, welche so entschieden alle Merkmale des Gnosticismus an sich tragen, aber gleichwohl der gewöhnlichen Annahme zufolge älter als Valentin sind, wie Cerinth, Saturnin, Basilides, von seinem Gebiet ausschließen können? Ebenso wenig hat man die Reihe der Gnostiker gerade mit Marcion abschließen zu müssen geglaubt. Tertullian z. B. betrachtet in dem seiner Schrift de praescriptionibus haereticorum angehängten Verzeichnisse der Gnostiker den Marcion nicht als einen solchen Schlußpunkt. Soll also hier eine

a) Gleichwohl sagt Hr. Weiße S. 186. von Neander und Matter: „Es hatten diese Forscher den Begriff des Gnosticismus in der bestimmten geschichtlichen Begrenzung gefaßt, welche ihm bereits in der ältesten Zeit die gegen ihn sich erhebenden Polemiker der kirchlichen Orthodoxen gegeben haben." Nach S. 189. hat sich die wahrhafte geschichtliche Bedeutung des Begriffs der Gnosis in der Art und Weise ausgeprägt, wie bereits seit Irenäus jene Häretiker von Valentin bis auf Marcion ausdrücklich unter diesem Namen der Gnostiker von ihrer Gegnerin, der kirchlichen Orthodoxie, zusammengefaßt wurden. Demnach müssen Neander und Matter in der bestimmten geschichtlichen Begrenzung des Begriffs der Gnosis von Valentin ausgegangen seyn, allein ebendarin weiche ja ich von meinen Vorgängern ab. Ist dieß die philosophische Präcision, die man von Hrn. Prof. Weiße erwarten sollte?

geschichtliche Ueberlieferung gelten, so wäre sie in jedem Falle für eine größere Ausdehnung des Begriffs, als ihm Hr. Weiße geben will. Da jedoch Hr. Weiße eine solche Ausdehnung namentlich in Beziehung auf den sogenannten römischen und den alexandrinischen Clemens mißbilligt, so handelt es sich noch besonders um diese. Allein auch in Ansehung dieser ist der geschichtliche ältere Sprachgebrauch auf meiner Seite. Das System des sog. römischen Clemens, das pseudoclementinische, ist ebionitischen Ursprungs. Die Ebioniten aber setzt Irenäus, wie den ihnen verwandten Cerinth, in die Reihe der Gnostiker, wie denn auch mindestens allgemein anerkannt wird, daß die Lehre der Ebioniten sehr viele gnostische Elemente enthalte. Der Verfasser der pseudoclementinischen Homilien selbst bezeichnet seine Lehre ausdrücklich als γνῶσις (man vgl. meine Schrift über diese Gnosis S. 401.). Was aber den alexandrinischen Clemens betrifft, so lebte ja dieser Kirchenlehrer, wie bekannt ist, so sehr in der Sphäre der Gnosis, daß er gar sehr protestiren würde, wenn man ihm den Namen eines Gnostikers absprechen wollte. Sagt man, daß er ebenso sehr auch gegen die Identificirung seiner Gnosis mit der der Häretiker protestiren würde, daß zwischen der einen und der andern ein sehr großer Unterschied sey, so führt dieß nur auf die Nothwendigkeit, verschiedene Arten der Gnosis, und wenn man will, eine wahre und eine falsche, eine orthodoxe und heterodoxe Gnosis zu unterscheiden. Da aber dieser Gegensatz immer und am meisten, wenn man die Orthodoxie und Heterodoxie einer so weit zurückgehenden Vergangenheit zu beurtheilen hat a), nur als ein relativer angesehen werden kann,

a) Wie schwankend die Begriffe des Orthodoxen und Heterodoxen in Beziehung auf die Gnosis schon im Alterthume waren, zeigen ja gerade die oben genannten beiden Clemens, über deren Orthodoxie schon im Alterthume sehr verschieden geurtheilt wurde.

so wird auch dadurch die Einheit eines Gattungsbegriffs, welcher die Gnosis eines Clemens von Alexandrien ebenso unter sich begreift, wie die der eigentlichen Gnostiker, keineswegs aufgehoben. Der Sprachgebrauch der alten Kirche ist entschieden für den weitern Umfang des Begriffs der Gnosis. Soll daher gleichwohl eine nähere Untersuchung des Wesens der Gnosis das Resultat haben, daß der Begriff derselben auf die Sphäre der Häretiker, die man gewöhnlich mit dem Namen der Gnostiker zu bezeichnen pflegt, zu beschränken sey, so müßte eine Verschiedenheit zwischen der kirchlichen und häretischen Gnosis nachgewiesen seyn, die es schlechthin unmöglich machte, beide unter demselben Begriffe zu begreifen, und es als etwas höchst zufälliges erscheinen ließe, daß demungeachtet zwei so heterogene Erscheinungen mit demselben Worte bezeichnet würden. Daß eine solche Verschiedenheit wirklich statt findet, wird von Hrn. Weiße behauptet, von mir geläugnet. Diese Differenz führt aber von selbst auf die Erörterung des zweiten Hauptvorwurfs, welchen Hr. Weiße meiner Darstellung macht, daß die Verbindung, in welche sie die beiden Begriffe Gnosis und christliche Religionsphilosophie bringe, eine falsche sey.

Je enger die Grenzen sind, in welche die Gnosis als historische Erscheinung eingeschlossen wird, desto nothwendiger muß auch vom Begriffe selbst jedes allgemeinere Merkmal ausgeschlossen werden; je mehr dagegen der Umfang des Begriffs erweitert und auf eine Reihe verschiedenartiger Erscheinungen ausgedehnt wird, desto natürlicher ist es, daß das Wesentliche der Gnosis nur in einem allgemeinen und umfassenden Begriffe gefunden werden kann. Daher fällt nach meiner Ansicht der Begriff der Gnosis in seiner Spitze mit dem Begriffe der Religions-Philosophie zusammen. Wo ich aber in jener Ausdehnung des Begriffs der Gnosis nur dem Sprachgebrauche der alten Kirche folge, so beruht auch diese Zurückführung des Begriffes der Gno-

sis auf dem Begriffe der Religions-Philosophie ganz auf geschichtlichem Grunde, indem ich in meiner Darstellung den Beweis geführt habe, daß alle jene Erscheinungen, die unter dem Namen der Gnosis zusammenbegriffen werden, dasselbe gemeinsame Object haben, die Bestimmung des Verhältnisses, in welchem das Christenthum als die absolute Religion zu den übrigen Religionen steht. Da dieses Verhältniß nur durch eine über das historisch Gegebene sich stellende Reflexion oder durch Philosophie zum Bewußtseyn gebracht werden kann, so bestimme ich das Wesen der Gnosis als Philosophie über Religion, und betrachte sie als das erste Glied einer Reihe von Versuchen, in welchen sich immer wieder dieselbe Aufgabe wiederholt, den Begriff des Christenthums als der absoluten Religion durch die Bestimmung seines Verhältnisses zu den übrigen Religionen zu gewinnen.

Wie hat nun Hr. Weiße seinen Widerspruch gegen diesen von mir aufgestellten Begriff der Gnosis begründet? Er läßt denselben in einer Reihe von Einwendungen sich entwickeln, deren nähere Beleuchtung, so sehr auch ihre factische Widerlegung schon durch meine ganze Darstellung selbst gegeben ist, so wesentlich zu der Sache, von welcher hier die Rede ist, gehört, daß ich es als ein nicht geringes Verdienst der Weiße'schen Recension anerkenne, auf dieser Seite des Widerspruchs so weit zurückgegangen zu seyn, und Fragen erhoben zu haben, über welche, wie eben hieraus erhellt, die allgemeine Verständigung über den vorliegenden Gegenstand noch nicht in dem Grade hinweggekommen ist, daß nicht eine bestimmtere Feststellung der Punkte, die sie betreffen, für nöthig zu erachten wäre.

Die Behauptung, durch welche sich Hr. Weiße in den directesten Gegensatz zu meiner Auffassung des Wesens der Gnosis setzt, und von welcher aus er allerdings den Grundgedanken meines Buchs für nicht frei von einem Irrthume halten kann, ist in dem Satze ausgesprochen (S. 194):

„Die Gnosis, weit entfernt, den Begriff christlicher Religions-Philosophie auszumachen, oder damit zusammenzufallen, fällt nicht einmal unter diesen Begriff; sie ist weder Religions-Philosophie, noch überhaupt Philosophie im eigentlichen wahrhaften Wortsinne." Ueberblicken wir nun hier sogleich die einzelnen Momente, in welche diese Haupteinwendung in dem Gange, welchen die Weiße'sche Recension nimmt, zerfällt, so sind sie kurz folgende:

I. Die Gnosis ist nicht Religions-Philosophie, weil die Reflexion, auf welcher die Religions-Philosophie beruht, den Gnostikern fehlte.

II. Die Gnosis ist nicht Philosophie, weil sie

1) keine eigentliche Speculation ist,

2) nicht auf dem Wege des Entwicklungsgangs der Philosophie liegt, und

3) als Mystik oder Theosophie keine Philosophie ist.

Ueber den erstern Hauptpunkt bemerkt Herr Weiße (S. 194): das genauere Verhältniß, in welches sich die Gnosis zu den positiven historisch gegebenen Religionen setze, deute ich so, als habe sie diese Religionen als die nothwendige Vermittlung dessen betrachtet, was in Religion und Philosophie als Wahrheit erkannt werden soll. „Hiermit wird," entgegnet er, „offenbar die Gnosis als Philosophie betrachtet, und zwar — was uns sogar noch weiter von der Wahrheit abzuirren scheint, als wenn man sie geradezu als ein philosophisches System oder als einen Inbegriff philosophischer Systeme betrachten wollte — als eine über die positiven Religionen, als über einen gegebenen Stoff, reflectirende Philosophie, sie, die in Wahrheit so sehr innerhalb der positiven Religion stand, daß sie auch nur von der Möglichkeit eines Standpunkts über dieser Religion durchaus kein Bewußtseyn hatte." Ich muß mich hier vor allem auf die von Hrn. Weiße nir-

gends bestrittene Thatsache berufen, daß der Mittelpunkt, um welchen sich alle gnostischen Systeme bewegen, die Frage ist: in welchem Verhältnisse das Christenthum zu den beiden andern Religionen stehe? Jedes gnostische System stellt das Christenthum über das Judenthum und Heidenthum, und definirt das Christenthum, sofern es die absolute Religion ist, als die Religion der Pneumatischen oder der wahrhaft Wissenden. Es ist diejenige Stufe der religiösen Entwicklung, auf welcher das πνεῦμα, das geistige Princip, das auf den untergeordneten Stufen noch mehr oder weniger durch die Materie gebunden und verdunkelt ist, zu seiner Freiheit kommt und zur Einheit mit sich zurückkehrt. Je nachdem also das pneumatische Princip, das Princip des Erkennens und Wissens, auf einer höhern oder niedern Stufe steht, ist der Charakter und die geistige Bedeutung der einzelnen Religionen verschieden. Je bestimmter auf diese Weise der Unterschied derselben auf ein und dasselbe Princip zurückgeführt wird, desto klarer spricht sich hierin die Reflexion über dieses Verhältniß aus, und wie anschaulich lassen sich die Momente dieser Reflexion fixiren, wenn wir erwägen, in welches Verhältniß in den Systemen eines Valentin und Marcion die drei Principien, die Materie, der Weltschöpfer und Christus, die als die Repräsentanten der drei Religionen anzusehen sind, zu einander gesetzt sind. Je nachdem sich das Verhältniß dieser drei Principien nach der Beschaffenheit der einzelnen Systeme modificirt, modificirt sich auch das in ihnen ausgesprochene Urtheil über das Verhältniß, in welchem Heidenthum, Judenthum und Christenthum in Hinsicht ihres religiösen Werths zur absoluten Religion stehen. In Ansehung des pseudoclementinischen Systems kann ohnedieß kein Zweifel darüber seyn, daß es sich in ihm um nichts anders so sehr als um die Bestimmung des Verhältnisses dieser drei Religionen zu einander handelt. Daher werde Christenthum und Judenthum auf der einen und Heiden-

thum auf der andern Seite wie Wahrheit und Irrthum, wie die wahre und die falsche Prophetie, wie Monotheismus und dämonischer Polytheismus einander gegenüber gestellt. Bleiben wir aber auch blos bei jenem Systeme stehen, so kann unstreitig das Verhältniß jener drei Principien zu einander so wenig ohne ein ihm zu Grunde liegendes Urtheil über die durch sie repräsentirten Religionen gedacht werden, daß man, um dieß zu leugnen, vor allem bestreiten müßte, daß die genannten Principien in einem solchen Verhältnisse zu diesen Religionen stehen. Dieß liegt jedoch so klar vor Augen, daß es auch von Hrn. Weiße nicht in Zweifel gezogen werden konnte. Schon die thatsächliche Erscheinung also, die in den gnostischen Systemen vor uns liegt, setzt eine Reflexion über das Object dieser Systeme und einen über das blos Gegebene sich erhebenden Standpunkt voraus. Wie klar spricht aber auch die ganze Stellung, welche die Gnostiker der katholischen Kirche gegenüber hatten, dafür, daß sie keineswegs so sehr innerhalb der positiven Religion standen, daß sie auch nicht einmal das Bewußtseyn der Möglichkeit eines Standpunkts über dieser Religion hatten. Die Gnostiker befanden sich allerdings innerhalb der positiven Religion, sofern sie auch als Gnostiker Christen seyn wollten. Daß man aber auch innerhalb einer positiven Religion doch zugleich über derselben stehen kann, wird nicht geleugnet werden können, wie man zugeben muß, daß die philosophische Reflexion über eine positive Religion nicht nothwendig einen völligen Abfall von derselben zur Folge haben muß. Der Standpunkt über der positiven Religion schließt daher nur dieß in sich, daß der Glaube an die Wahrheit ihres Inhalts nicht blos ein an dem hergebrachten und äußerlich gegebenen hängender Auctoritätsglaube ist, sondern ein auf vernünftiger Ueberzeugung beruhender, der Gründe, auf welchen das Geglaubte beruht, sich bewußter Glaube seyn will. Der Widerstreit, in welchen ein solcher Glaube mit dem

Auctoritätsglauben kommt, beweist zunächst nicht seine Unwahrheit, sondern nur die Freiheit, mit welcher er sich über die Auctorität erhebt. Gerade dieß ist aber das bekannteste Verhältniß, in welchem die Gnostiker zur Kirche standen, da sie, so wenig sie auch etwas anders seyn wollten, als Christen, doch wegen ihrer Verwerfung des auf der Auctorität der Tradition beruhenden katholischen Christenthums allgemein als Häretiker betrachtet wurden. Als Häretiker hatten sie ihren Standpunkt über der positiven Religion genommen, und alles, was die sie bestreitenden Kirchenlehrer in so reichem Maße über ihre übermüthige Anmaßung und den hohen Anspruch sagen, welchen sie darauf machten, im ausschließenden Besitze der absoluten Wahrheit und des vollkommnen Christenthums zu seyn, zeugt nur davon, wie sehr die Gnostiker selbst von dem Bewußtseyn ihres höhern Standpunkts erfüllt waren. Sie, die sich als Pneumatiker in einen so scharfen Gegensatz zu den Psychikern, wie sie die katholischen Christen zu nennen pflegten, setzten, und sich in demselben Verhältniß über diese stellten, in welchem das *πνεῦμα* über der *ψυχὴ* steht, sollen nicht einmal das Bewußtseyn der Möglichkeit eines über die positive Religion, oder das psychische Christenthum der katholischen Christen, sich erhebenden Standpunkts gehabt haben? Wie klar spricht sich dieses Bewußtseyn in ihnen aus, wenn sie nach Irenäus I, 6. von sich sagten, sie seyen die pneumatischen Menschen, welche die vollkommene Erkenntniß Gottes (*τὴν τελείαν γνῶσιν περὶ θεοῦ*) haben und in alle Mysterien eingeweiht seyen. Die psychischen Menschen seyen nur im Psychischen unterrichtet, *οἱ δι᾽ ἔργων καὶ πίστεως ψιλῆς βεβαιούμενοι, οὐ μὴ τὴν τελείαν γνῶσιν ἔχοντες. Εἶναι δὲ τούτους*; setzt Irenäus hinzu, *ἀπὸ τῆς ἐκκλησίας ἡμᾶς λέγουσι.* Kann man dem ganzen Streite der Kirchenlehrer mit den Gnostikern folgen, ohne immer wieder die Ueberzeugung zu gewinnen, wie entschieden sie sich auf einen von Schrift und Tradition

unabhängigen, durch die Freiheit der Reflexion über bestehenden stehenden Standpunkt erhoben hatten? Cum ex scripturis arguuntur, sagt Irenäus III, 2 in einer der vielen Stellen, die zum Beweise dafür angeführt werden könnten, in accusationem convertuntur ipsarum scripturarum, quasi non recte habeant, neque sint ex auctoritate et quia varie sint dictae, et quia non possit ex his inveniri veritas ab his, qui nesciant traditionem. Non enim per literas traditam illam, sed per vivam vocem, ob quam causam et Paulum dixisse: S a p i e n t i a m a u t e m l o q u i m u r i n t e r p e r f e c t o s: s a p i e n t i a m a u t e m n o n m u n d i h u i u s (1 Cor. 2, 6.). Et hanc sapientiam unusquisque eorum esse dicit, quam a semet ipso adinvenit, fictionem videlicet, ut digne secundum eos sit veritas aliquando quidem in Valentino, aliquando autem in Marcione, aliquando in Cerintho, postea deinde in Basilide — unusquisque enim ipsorum omnimodo perversus semet ipsum regulam veritatis depravans praedicare non confunditur. Cum autem ad eam iterum traditionem, quae est ab apostolis, quam per successiones presbyterorum in ecclesiis custodimus, provocamus eos, adversantur traditioni, dicentes se non solum presbyteris, sed etiam apostolis existentes sapientiores sinceram invenisse veritatem. Apostolos enim admiscuisse ea quae sunt legalia Salvatoris verbis, et non solum apostolos, sed etiam ipsum Dominum modo quidem a Demiurgo, modo autem a medietate, interdum autem a summitate fecisse sermones, se vero indubitate et incontaminate et sincere absconditum scire mysterium, quod quidem impudentissime est blasphemare suum factorem. Evenit itaque neque scripturis iam, neque traditioni consentire eos. Von demselben Verhältnisse der Gnostiker zur Schrift und Tradition handelt insbesondere auch die Tertullianische Schrift de praescriptionibus haereticorum. Man sage nicht, es sey dieß nur die Uebertreibung der Polemik. Wie sehr ein solches Verfahren, das sein Princip nur in der freien, über jede gege-

hene Auctorität sich stellenden, Reflexion haben konnte, zum Charakteristischen der Gnosis gehörte, kann schon der marcionitische Kanon, seiner bekannten Beschaffenheit nach, beweisen. Es müßte daher gewiß jedem, der mit der Quellenlitteratur der Gnosis bekannt ist, als etwas höchst überflüssiges erscheinen, weitere Beweise dafür anzuführen, daß die Gnostiker nicht in dem Sinne, in welchem Hr. Weiße dieß behauptet, einzig nur innerhalb der positiven Religion standen. Standen sie aber über der positiven Religion, so standen sie auf dem Standpunkte der Reflexion, der Philosophie, und sofern die Philosophie die historisch gegebenen Religionen und die Bestimmung ihres Verhältnisses zum Objecte hatte, der Religions-Philosophie.

Aber freilich würde ihr Standpunkt nicht der der Religions-Philosophie gewesen seyn, wenn derselbe, wie Hr. Weiße weiter behauptet, gar nicht einmal der Standpunkt der Philosophie gewesen wäre. Da die Gnosis, wie wir schon gesehen haben, Religions-Philosophie ist, so sollte sie doch, wie man denken sollte, da der Theil nicht ohne das Ganze seyn kann, auch Philosophie seyn. Wie beweist also Hr. Weiße, daß die Gnosis keine Philosophie ist? „Eigentliche speculative Philosophie ist nur da vorhanden, wo auf die letzten einfachen Principien des Seyns und des Wissens zurückgegangen wird, wo der Geist sein reines Wesen in die reinen Kategorien faßt, welche die gemeinschaftliche Grundlage des Seyns und des Erkennens ausmachen, und über die Natur und die Bedeutung des Erkennens, des Wissens als solchen, ein Bewußtseyn gewinnt. Was die göttlichen Dinge und den gesammten Inhalt der Religion betrifft, so wird dieser zum Gegenstand einer philosophischen Behandlung nur dann, wenn der Geist von jenen Principien aus auf methodischem Wege zu ihnen gelangt, oder sich wenigstens über das Verhältniß des Religions-Inhalts zu den formalen Erkenntnißprincipien irgendwie Rechenschaft gibt.“ Ebendieß aber vermißt Hr. Weiße in

den gnostischen Systemen durchgehends, und die ganze Anlage dieser Systeme scheint ihm eine solche zu seyn, welche auch der Hypothese keinen Raum gebe, auf die man etwa fallen könnte, als ob in der Ueberlieferung ihres Inhalts das speculative Moment verwischt worden sey (S. 195). Diese Hypothese wird gewiß auch keiner, der die gnostischen Systeme kennt, fordern; ich hoffe auch ohne eine solche einfach und mit wenigen Worten zeigen zu können, daß die Gnosis denselben Anforderungen, welche Hr. Weiße selbst an eine speculative Philosophie macht, vollkommen entspricht. Ist speculative Philosophie nur da vorhanden, wo auf die letzten einfachen Principien des Seyns und des Wissens zurückgegangen wird, so haben ja die gnostischen Systeme, wie niemand leugnen kann, solche Principien, indem sie Geist und Materie in ihrer reinen Abstractheit als die höchsten Principien alles Seyns und Wissens aufstellen, und ihre ganze Entwicklung um das Verhältniß dieser beiden Principien sich bewegt. Ist speculative Philosophie nur da, wo der Geist sein reines Wesen in die reinen Kategorien als die gemeinschaftliche Grundlage des Seyns und Erkennens faßt, so ist ja gerade dieß das Eigenthümliche dieser Systeme, daß sie das Absolute, den höchsten Einen Gott, oder das Pleroma, den in der Fülle seines Wesens mit sich identischen Geist, als den reinen Geist auffassen, und die Aeonen, die das Pleroma erfüllen, sein absoluter Inhalt sind, sind nichts anders, als die reinen Kategorien, oder die absoluten Denkformen, in welchen der absolute Geist sich selbst denkt, sich selbst zum Objecte wird, sich selbst als absoluten Inhalt hat. In dem marcionitischen System, welches keine Aeonen hat, vertreten die Stelle derselben die absoluten Eigenschaften des höchsten Gottes, die Liebe und Güte und das Princip ihrer Offenbarung Christus; die Gerechtigkeit, die das Wesen des Demiurg ausmacht, aber doch bei aller Unvollkommenheit ein Princip der Ordnung und Harmonie ist, entspricht

der außerhalb des Pleroma befindlichen, aber zugleich dem Pleroma verwandten Sophia des valentinianischen Systems. In dem pseudoclementinischen Systeme sind die höchsten Principien in dem Einen höchsten Gott die Sophia, die in das Wesen Gottes gesetzte abstracte Materie, der Urmensch, als Bild Gottes, ferner die beiden Principien der Monas und Dyas und der Idee der Syzygie. Daß alle diese Begriffe keine Kategorien sind, in welchen der Geist in der Reinheit seines Wesens sich zu erfassen sucht, könnte nur unter der Voraussetzung behauptet werden, wenn man nichts als Speculation und Philosophie gelten lassen wollte, was sich nicht sogleich auf dem hohen Standpunkte der neuesten Metaphysik darstellt, und auf einen ihrer Terminologie entsprechenden Ausdruck gebracht ist, in welchem Falle nur das Eine zu bedenken wäre, daß wir zwar Philosophie, aber keine Geschichte der Philosophie haben würden. Werden nun aber, wie Hr. Weiße in seiner Definition der speculativen Philosophie weiter sagt, die göttlichen Dinge, die den gesammten Inhalt der Religion ausmachen, nur dann zum Gegenstand einer philosophischen Behandlung, wenn der Geist von jenen Principien aus auf methodischem Wege zu ihnen gelangt, so kann auch dieß der alten Gnosis so wenig abgesprochen werden, daß ich, um es ihr zu vindiciren, nur an das erinnern darf, was ich bisher immer als die Hauptsache hervorheben mußte. Was ist denn klarer, als daß jedes gnostische System dieselben Begriffe, die es als seine höchsten Principien aufstellt, dazu anwendet, um von ihnen aus theils auf den Begriff der absoluten Religion zu kommen, theils das Verhältniß der positiven Religionen zu derselben zu bestimmen? Nehmen wir z. B. das valentinianische System, so besteht das Eigenthümliche der Gnosis in demselben darin, daß es in dem Pleroma und der Gesammtheit seiner Aeonen zuerst das Wesen Gottes an sich betrachtet, hierauf in der im Pleroma entstehenden Disharmonie

und in den verschiedenen Wesen, die in Folge derselben zu ihrer Existenz kommen, den mit dem Wesen Gottes identischen, in demselben objectivirten, Begriff der Religion in die Momente seines Unterschieds sich dirimiren, und endlich in dem, die Sophia in das Pleroma zurückführenden, Christus zur Einheit mit sich selbst zurückkehren läßt. Die allgemeinsten Principien sind der Geist und die Materie; sie verhalten sich zu einander wie Positives und Negatives; je nachdem sich das Verhältniß dieser beiden Principien gestaltet, das Uebergewicht auf der einen oder der andern Seite ist, entstehen die verschiedenen Stufen und Formen der geistigen und religiösen Entwicklung, die Religionsformen, in welche, als seine Momente, der sich dirimirende Begriff der Religion auseinandergeht, wie sie in dem hieher gehörenden, eine zusammenhängende Reihe bildenden Wesen, der zur Materie sich verkörpernden Sophia, den zum Durchgangspunkte für die geistigen Lichtkeime dienenden Demiurg, und in dem dieselben in das Lichtreich zurückführenden Christus, fixirt sind. Ist dieser Entwicklungsproceß durchlaufen, so ist der Begriff der Religion realisirt, der Geist ist zu seiner absoluten Freiheit hindurchgedrungen, zur Einheit des Endlichen und Unendlichen, zum absoluten Bewußtseyn des absoluten Wesens der Gottheit. Noch klarer und unmittelbarer stellt sich an dem, von Hrn. Weiße am meisten in Anspruch genommenen, pseudoclementinischen Systeme heraus, wie der Geist auf die letzten einfachen Principien des Seyns und des Wissens zurückgeht, um von ihnen aus auf methodischem Wege zu dem gesammten Inhalte der Religion zu gelangen und sich über das Verhältniß derselben zu den formalen Erkenntnißprincipien Rechenschaft zu geben. Um über den Organismus dieses Systems nichts weiter zu sagen, verweise ich Hrn. Weiße nur auf Eine Stelle der dasselbe enthaltenden Homilien, welche er, wie so vieles andere in meinem Buche, völlig übersehen hat. Ich meine die von mir S. 401 citirte

Stelle Hom. II, 15 und 33: ὁ θεὸς διδασκαλῶν τοὺς ἀνθρώπους πρὸς τὴν τῶν ὄντων ἀλήθειαν, εἷς ὢν αὐτὸς, διχῶς καὶ ἐναντίως διεῖλεν πάντα τὰ τῶν ἄκρων — καὶ τὰς τῶν συζυγιῶν ἐνήλλαξεν εἰκόνας, μικρὰ τὰ πρῶτα παραθέμενος, μεγάλα δὲ τὰ δεύτερα — πρώτη ἄγνοια, δευτέρα γνῶσις. — Συνορᾶν ὑμᾶς δεῖ τοῦ τῆς συζυγίας κανόνος τὴν ἀλήθειαν, οὗ μὴ ἀφιστάμενός τις οὐκ ἔχει πλανηθῆναι· ἐπεὶ γὰρ, ὡς ἔφαμεν, δυϊκῶς καὶ ἐναντίως πάντα ἔχοντα ὁρῶμεν· καὶ ὡς πρώτη νὺξ, εἶτα ἡμέρα, καὶ πρῶτον ἄγνοια, εἶτα γνῶσις, πρῶτον νόσος, εἶτα ἴασις· οὕτως πρῶτα τὰ τῆς πλάνης τῷ βίῳ ἔρχεται, εἶθ' οὕτως τὸ ἀληθὲς ἐπέρχεται, ὡς τῇ νόσῳ ὁ ἰατρός. Der Kanon der Syzygie also, oder das Gesetz, daß sich im Realen und Idealen, im Seyn und Erkennen, alles in einem Gegensatz entwickelt, in welchem das geringere unvollkommene Glied den besseren und vollkommenern vorangeht, ist das höchste formale Erkenntnißprincip, welches in der Darlegung des Systems dieser Homilien auf die positiven Religionen so angewandt wird, daß das mit dem reinen Judenthum identische Christenthum deswegen als die Religion der Gnosis, als die absolute Religion erkannt werden muß, weil dieses Bewußtseyn des Absoluten durch das dem Christenthume nach dem Kanon der Syzygie vorangehende Heidenthum vermittelt wird. Wenn man demnach auch nicht blos bei einem allgemeinern Begriffe der Philosophie stehen bleibt, in welchem Sinne ja schon die Kirchenlehrer die Aufgabe der Gnosis für eine und dieselbe mit der Aufgabe der Philosophie erklärt haben, sondern sich ganz an die Bestimmungen hält, in welche Hr. Weiße selbst das Wesen der speculativen Philosophie setzt, so kann der Anspruch, welchen die Gnosis darauf hat, speculative Philosophie zu seyn, auf keine Weise bestritten werden, und es ist klar, daß die Gnosis schon Religions-Philosophie in dem angegebenen Sinne nicht seyn könnte, wenn sie nicht zugleich speculative Philosophie wäre.

Hr. Weiße greift aber die Gnosis als speculative Philosophie noch von einer andern Seite an, indem er auf eine Weise, die er „zur nähern Einsicht in die Natur der Gnosis sowohl als der philosophischen Speculation sogar für positiv fruchtbringend zu halten berechtigt ist," auf die Frage übergeht, welche Stelle diese Erscheinung, als wirkliche Philosophie betrachtet, in dem geschichtlichen Entwicklungsgange der Philosophie einnehmen müßte? Da nämlich die Philosophie nach einer höhern in ihrem eigenen Begriffe liegenden Gesetzmäßigkeit die Stufen und Phasen ihrer successiven Offenbarung in der Weltgeschichte bestimme, so sey hier die Frage aufgeworfen: ob sich die Grundgedanken der gnostischen Systeme als nothwendige Momente in jenem geschichtlichen Entwicklungsgange aufzeigen lassen, ob wenigstens, dafern ihre Nothwendigkeit nicht darzulegen seyn sollte, sie sich doch auf eine Weise an andere Entwicklungsmomente anknüpfen lassen, wodurch ihr Hervorgehen aus diesen begreiflich gemacht, und ihre wesentliche Bedeutung mit der Stelle, die sie in dem Ganzen jener Entwicklung einnehmen, in Einklang gebracht werde? Das Bestreben einer solchen speculativen Begründung der Gnosis würde, meint Hr. Weiße, auf für mich sehr ungünstige Resultate geführt haben. Um dieß nachzuweisen, wird bemerkt, das System Plato's, wie es namentlich im Timäus erscheine, habe eine unverkennbare Analogie mit einigen gnostischen Ansichten. Zwischen dem alexandrinischen Platonismus und der Gnosis finde immerhin eine geschichtliche Continuität statt, es könne aber scheinen, als ob manche der Lehren, welche die Aehnlichkeit zwischen beiden begründen, bei Philo und andern Alexandrinern weit mehr, als bei Plato selbst in den Hintergrund treten, woraus sich eine Unterbrechung und folglich zuletzt wohl ein Nichtvorhandenseyn jenes Zusammenhangs ergeben würde. Bei Plato selbst seyen die Lehren von dem Weltbildner und seiner Schöpfung, von der Materie, von dem Schicksale

der Seelen, theils vor dem irdischen Leben, theils nach dem irdischen Tode, fast nur in Mythen vorgetragen, in die zunächst folgenden nichtplatonischen Systeme aber sey von diesen Lehren wenig oder nichts übergegangen, und auch der wirkliche Platonismus der alexandrinischen und der neoplatonischen Schule habe sich immer mehr von ihnen abgewandt und eine ganz andere, von dem wissenschaftlichen Kerne der platonischen Philosophie, aber nicht von ihren dichterisch-religiösen Anschauungen den Ausgang nehmende Richtung eingeschlagen. Nachdem nun noch weiter davon die Rede ist, daß sich in den philosophisch gebildeten Lehrern der alten Kirche überall genau die Punkte nachweisen lassen, bis zu welchen Philosophie und Theologie mit einander Hand in Hand gehen, und von welchen an beide auseinandergehen, schließt Hr. Weiße diese Andeutungen mit der Versicherung: „aus ihnen möchte sich für Solche wenigstens, welche die Winke, die wir hier gegeben haben, selbstdenkend und aus eigener Kenntniß des geschichtlichen Entwicklungsganges der Philosophie und der philosophischen Religion weiter zu verfolgen im Stande sind, mit hinreichender Klarheit ergeben, wie, was den Inhalt der eigentlichen, im engern Sinne geschichtlich so genannten Gnosis ausmache, damals gar nicht auf dem Wege der strengen philosophischen Speculation gelegen sey" (S. 196—205).

In dieser ganzen Ausführung ist nicht einzusehen, was Hr. Prof. Weiße bezweckt. Soll das so ungünstige Resultat, das Hr. Weiße aus der Geschichte der speculativen Philosophie für mich erzielen möchte, darin bestehen, daß der Anfangspunkt der Gnosis ganz anderswo nachgewiesen wird, als da, wo ich ihn suche, oder vielmehr darin, daß gezeigt wird, es gebe überhaupt gar keinen solchen Anfangspunkt? Auf der einen Seite behauptet er, daß der Inhalt der Gnosis gar nicht auf dem Wege der strengen philosophischen Speculation liege, somit auch ihr Ursprung

auf diesem Wege gar nicht gesucht werden dürfe, auf der andern Seite trifft er bei dem ersten Punkte, von welchem er ausgeht, um das meiner Ansicht entgegengesetzte Resultat nachzuweisen, mit mir völlig zusammen, bei Plato, und wenn ich eine gewisse Aehnlichkeit und Verwandtschaft gnostischer Lehren mit der platonischen Philosophie nachzuweisen suchte, so findet er diese Aehnlichkeit in einigen Beziehungen noch auffallender. Ein den Ursprung der Gnosis erklärendes Verwandtschafts-Verhältniß mit dem Platonismus nimmt also auch Hr. Weiße an, aber wie reimt sich dieß mit einer Ansicht, nach welcher man mit dem Begriffe der Gnosis so sehr nur innerhalb der Sphäre, welche auf der einen Seite durch Valentin, auf der andern durch Marcion begrenzt wird, stehen bleiben muß, daß jeder Schritt über sie hinaus nur zu den größten Irrthümern führen kann? Nun soll sogar schon Plato etwas dem Gnostischen Analoges haben. Was ist also das Allgemeine der Gnosis neben dem Lokalen und Temporellen, auf das man immer hingewiesen wird? Auf meinem Standpunkte hat ein solches Zurückgehen auf einen über die Gnosis hinausliegenden allgemeinen Anfangspunkt seinen guten Grund, da ich, wenn ich gleich die Gnosis ihrem bestimmtern Sinne nach als christliche Religions-Philosophie nehme, und daher auch keinen frühern Ursprung annehmen kann, als das Christenthum selbst hat, doch zugleich durch diesen Begriff berechtigt bin, von der christlichen Religions-Philosophie auf die jüdische und von dieser auf die heidnische und in letzter Beziehung auf den Begriff der Religions-Philosophie selbst zurückzugehen; was berechtigt aber Hrn. Weiße über die Zeit- und Raumverhältnisse, an welche ihm der Begriff der Gnosis gebunden ist, hinauszugehen? Ueber alles dieß läßt Hr. Weiße völlig im Unklaren, nur soviel sieht man, das Ziel, auf welches er wie als ein meiner Ansicht so ungünstiges, ja entgegengesetztes, zusteuert, ist die Mystik, und die leitende Idee ist der Schluß: die

Gnosis ist Mystik, die Mystik aber ist keine speculative Philosophie, also ist auch die Gnosis keine speculative Philosophie, und man darf daher auch in der Geschichte der speculativen Philosophie nirgends einen Anknüpfungspunkt für sie suchen. Wenn auch bei Plato, wie sich nicht verkennen läßt, etwas dem Gnostischen Analoges sich vorfindet, so ist es doch gerade dieß, womit den Plato alle Folgende allein stehen gelassen haben, zum deutlichen Beweise, daß die Gnosis mit Speculation und Philosophie nichts zu thun hat.

Ich will hier Hrn. Weiße vorerst zugeben, daß die Gnosis Mystik sey, aber den Schluß, welchen er hieraus zieht, daß die Gnosis keine Speculation sey, gebe ich ihm nicht zu, weil ich die vermittelnde Voraussetzung, daß die Mystik von Speculation und speculativer Philosophie gar nichts in sich habe, für eine ganz unrichtige halten muß, indem es auch einen speculativen Inhalt in einer nicht speculativen Form gibt. Davon wird nachher weiter die Rede seyn. Hier muß ich zunächst bei demjenigen verweilen, was Hr. Weiße über Plato sagt. Er kann es nicht leugnen, daß Plato auf dem Wege zur Gnosis liegt, aber warum wird diese Analogie des Platonischen und Gnostischen nicht auch erklärt, und auf eine positiv fruchtbringende Weise auf ihren wahren Grund zurückgeführt? Allein Hr. Weiße, welcher kaum zuvor meine Erklärung des Ursprungs der Gnosis eine „in der That äußerlich bleibende und höchstens bis zur äußerlichen Zusammenstellung des Inhalts der gnostischen Lehre mit dem Inhalte früherer Lehren fortgehende Betrachtung" nennt (S. 197), weiß hier in der That auch nicht das Geringste zu sagen, nichts, als daß Plato gewisse Lehren in Mythen vortrage, welches Mythische, wie sich weiter ergibt, Hrn. Weiße auch soviel ist als das Mystische. Und ebendeswegen, weil Hr. Weiße über diese Analogie des Platonischen und Gnostischen nichts zu sagen hat, muß nun Plato mit derselben völlig isolirt stehen, was gewiß

das offenste Bekenntniß einer rein äußerlichen Betrachtungsweise ist.

Ich dagegen kann gerade darin, daß sich diese Erscheinung bei meiner Ansicht von Gnosis von selbst erklären läßt, nur eine neue Bestätigung der Wahrheit derselben sehen und glaube daher, daß es ganz am Orte ist, die Andeutungen, die ich schon in meiner Schrift (S. 38) über das Verhältniß des Platonismus zur Gnosis gegeben habe, hier zu vervollständigen und näher zu bestimmen.

Nach Hrn. Weiße besteht die Analogie des Platonismus mit der Gnosis hauptsächlich darin, daß Plato die Lehren, die den Hauptinhalt seines Timäus ausmachen, die Lehren von dem Weltbildner und seiner Schöpfung, von der Materie, und von dem Schicksale der Seelen in Mythen vorträgt, in welchen sie des streng methodischen Zusammenhangs mit dem eigentlich wissenschaftlichen Theile seiner Lehre entbehren. Das den Platonismus mit der Gnosis Vermittelnde wäre demnach eigentlich nur die mythische Form gewisser Lehren. Es ist dies unstreitig sehr einseitig, und doch kann, auch in dieser Hinsicht, um das Mythische des Platonismus zu erklären, auf die Frage, woher es Plato genommen habe, keine andere Antwort gegeben werden, als nur diese: aus der Volksreligion. Die Volksreligion mit ihren Mythen und mythischen Wesen behauptete auf diese Weise ihr Recht auch gegen die platonische Speculation. Betrachten wir aber die Sache näher, so liegt der dem Platonismus und der Gnosis gemeinsame Charakter vor allem darin, daß beide in dem Gegensatze derselben Principien sich bewegen, und diesen Gegensatz durch dieselben Momente der Vermittlung hindurchgehen lassen. Die Glieder des Gegensatzes sind auf der einen Seite der mit der Idealwelt identische höchste absolute Gott, und auf der andern die Materie, welche, wie sie auch genommen werden mag, in jedem Falle das dem idealen Principe schlechthin entgegenstehende reale ist. Auf der einen

Seite geht der Gegensatz, indem durch die Schöpfung der Idealwelt die Realwelt, der Ewigkeit die Zeit, dem Unsterblichen das Sterbliche gegenübertritt, in der ganzen Weite des Unterschieds der beiden Principien auseinander, auf der andern Seite liegen alle Momente, in welchen im Unterschiede die Einheit hervorgehoben und festgehalten wird. Im Platonismus, wie in der Gnosis sind daher die Hauptmomente, um welche sich alles bewegt, das Absolute in seinem Unterschiede von sich und in seiner Identität mit sich selbst. Was nun aber diese Beziehung des Platonismus zur Gnosis besonders merkwürdig macht, ist, daß auch schon dem Platonismus auf dem Wege des Entwicklungs-Processes, durch welchen das Absolute sich mit sich selbst vermittelt, dieselben positiven Religionen liegen, welche in den gnostischen Systemen die Hauptmomente desselben Processes sind. Schon in dem Mythischen des Platonismus macht sich, wenn es auch als bloße Form betrachtet wird, wie zuvor bemerkt worden ist, die mythische Volksreligion geltend. Es kann aber die Stelle, in welcher sie Plato in dem organischen Zusammenhange des Systems, das er im Timäus entwickelt, eingreifen läßt, noch bestimmter nachgewiesen werden. Nachdem Plato von der den Fixsternen und Planeten und der Erde im Weltganzen gegebenen Stellung gesprochen hat, fährt er fort: was die Entstehung der übrigen Götter betreffe, so müsse man hierüber denen glauben, welche vorher davon geredet, und als Nachkommen der Götter, wofür sie sich selbst ausgeben, ohne Zweifel ihre Voreltern am besten gekannt haben. Unmöglich sey es, Göttersöhnen nicht zu glauben, auch wenn sie ohne wahrscheinliche und zwingende Gründe reden. Nach ihrer Erzählung seyen die Kinder der Erde und des Himmels Okeanos und Tethys gewesen, von welchen Phorkys, Kronos und Rhea und alle auf diese folgende abstammten. Von Kronos und Rhea aber stammen Zeus und Here mit allen ihren Geschwistern und den von diesen

abstammenden Göttern (Tim. S. 40.). Da Plato auch die Gestirne als belebte und beseelte Wesen betrachtet, als ζῶα θεῖα, von welchen die einen stets denselben Ort inne haben, die andern aber sich bewegen, und die Erde, unsere Ernährerin, als die erste und älteste unter den Gottheiten, welche innerhalb des Himmels sind (Tim. a. a. O.), so ist klar, daß er hier dem ganzen mythischen Volksglauben die ihm in seinem Systeme zukommende Stelle anweist. Die verschiedenen mythischen Götterwesen des heidnischen Volksglaubens haben demnach zwar allerdings ihre eigenthümliche Realität, aber nur sofern sie mit den Naturgegenständen zusammenfallen, durch deren Symbolisirung sie zu Göttern erhoben worden sind. Die Stufe, auf welcher diese Götterwesen stehen, ist die unterste Stufe der Religion, auf welcher die Religion bloße Naturreligion ist. Auch in den gnostischen Systemen nehmen in der Sphäre der heidnischen Religion die Gestirne, namentlich die Sterngeister des Thierkreises, als die über die sublunarische Welt regierenden göttlichen Mächte eine sehr wichtige Stelle ein. Platonismus und Gnosis treffen also hier in Ansehung der Stufe, auf welche sie die heidnische Religion setzen, in Einem Punkte zusammen. An die heidnische Religion schließt sich in den gnostischen Systemen als zweites höheres Moment die jüdische an. Daß bei Plato dasselbe Moment fehlen muß, versteht sich von selbst; wie bemerkenswerth ist nun aber, daß an derjenigen Stelle, welche die gnostischen Systeme das Judenthum als eine historisch gegebene positive Religion einnehmen lassen, Plato aber nicht auf dieselbe Weise ausfüllen konnte, gleichwohl auch im Platonismus ein wenigstens dem Judenthume vollkommen entsprechender religiöser Begriff sich findet! Auf die auffallende Aehnlichkeit, welche der platonische Weltschöpfer mit dem Gotte der jüdischen Religion hat, sofern dieser als der Eine wahre Gott auch der Weltschöpfer ist, und alles durch einen freien Act seines Willens hervorbringt,

ist schon öfters aufmerksam gemacht worden a). In der That kann diese Aehnlichkeit nicht verkannt werden. Auch im Platonismus steht demnach über dem Polytheismus der Monotheismus, über den θεοὶ θεῶν, den Göttern der mythischen Naturreligion, der Eine Gott als Demiurg und Vater der Werke, welche, von ihm geschaffen, so lange er will, nicht aufgelöst werden (Tim. S. 41.). Um diese Analogie weiter zu verfolgen und genauer zu bestimmen, ist die Frage von Wichtigkeit, ob der platonische Weltschöpfer an sich der Eine höchste absolute Gott ist, oder ob alles dasjenige, was ihm eine so bemerkenswerthe Aehnlichkeit mit dem Gotte der jüdischen Religion, als dem Einen Weltschöpfer, gibt, in letzterer Beziehung nur zu der dem Platonismus eigenen mythischen Form gerechnet werden muß? Je entschiedener das erste ist, desto geringer ist die Analogie des Platonismus mit der Gnosis, je weniger aber der Weltschöpfer mit der Idee des Absoluten in eine Einheit zusammengeht, desto mehr nähert sich der Platonismus der Gnosis. Hr. Weiße, welcher in einem andern Zusammenhange, um die Bedeutung, die ich in meiner Schrift S. 38. dem Timäus gegeben habe, zu tadeln, nicht aber um den Punkt, auf welchen es eigentlich ankommt, hervorzuheben, gleichfalls auf diese Frage kommt, behauptet (S. 199): „Es ergebe sich aus einer Zusammenstellung des Timäus mit andern Stellen der platonischen Schriften, wie auch mit dem, was wir sonst, z. B. aus Aristoteles, von Platon wissen, auf das unwidersprechlichste, daß der Demiurg, von welchem im Timäus die Rede sey, keineswegs einer und derselbe seyn könne mit der eigentlich höchsten Gottheit, mit jener schöpferischen Ureinheit der Ideenwelt, welche im sechsten Buche der Republik die Idee des Guten genannt werde, daß er vielmehr zu dieser und über-

a) Vgl. Ackermann, das Christliche im Plato und in der platon. Philosophie 1835. S. 41 f. 50.

haupt zu der Ideenwelt sich nur etwa so verhalten könne, wie der Demiurg der bessern gnostischen Systeme zu dem Pleroma." Den Unterschied, welchen Hr. Weiße zwischen bessern und schlechtern gnostischen Systemen zu machen scheint, lasse ich ganz auf sich beruhen, in der Hauptsache aber halte ich die hier, nur nicht zuerst von Hrn. Weiße, sondern schon von mir selbst (man vgl. meine Schrift S. 39) ausgesprochene Ansicht vom platonischen Weltschöpfer auch jetzt noch für die richtige. Der Hauptpunkt aber, welcher hier hervorgehoben werden muß, ist, daß Gott, sosehr er nur der lebendige Inbegriff der Ideen und mit der Idealwelt selbst Eins zu seyn scheint, doch auch wieder als ihr untergeordnet dargestellt wird. Denn was ist es anders, als eine Abhängigkeit von den Ideen, wenn Gott sein Schöpfungswerk nur so vollbringen kann, daß er dabei stets auf die Ideen, als seine Urbilder, hinblickt (ὁ δημιουργὸς, πρὸς τὸ κατὰ ταὐτὰ ἔχον βλέπων ἀεὶ, τοιούτῳ τινὶ προσχρώμενος παραδείγματι, τὴν ἰδέαν αὐτοῦ καὶ δύναμιν ἀπεργάζεται. Tim. S. 28)? Da die Ideen an sich das lebendige und thätige Princip sind, so ist, wie sie selbst als θεοὶ ἀΐδιοι personificirt werden (wie z. B. S. 37), in dem Weltschöpfer nur die nach außen gehende Wirksamkeit der Ideen personificirt, weßwegen auch Plato da, wo er von den allgemeinsten Principien spricht, sie so unterscheidet und bestimmt, daß man nicht sieht, wie neben ihnen noch ein Weltschöpfer als höchstes persönliches Wesen seine Stelle finden soll. Am auffallendsten ist dieß, wenn Plato nicht blos zwei Principien (wie S. 28: τὸ μὲν δὴ νοήσει μετὰ λόγου περιληπτὸν ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ὄν, τὸ δ' αὖ δόξῃ μετ' αἰσθήσεως ἀλόγου δοξαστὸν γιγνόμενον καὶ ἀπολλύμενον, ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν), sondern drei unterscheidet, wie er dieß am bestimmtesten da thut, wo er auf den Begriff der Materie übergeht, Tim. S. 50: ἐν δ' οὖν τῷ παρόντι χρὴ γένη διανοηθῆναι τριττὰ, τὸ μὲν γιγνόμενον, τὸ δ' ἐν ᾧ γίγνεται, τὸ δ' ὅθεν ἀφομοιούμενον φύεται

τὸ γιγνόμενον· καὶ δὴ καὶ προσεικάσαι πρέπει τὸ μὲν δεχόμενον μητρὶ, τὸ δ' ὅθεν πατρὶ, τὴν δὲ μεταξὺ τούτων φύσιν ἐκγόνῳ. Das Urbildliche ist von selbst auch das Urwirksame und schöpferisch Thätige und es sind somit nur drei Principien, Geist und Materie und das durch den Zusammentritt von Geist und Materie Entstehende. Wenn neben diesen Principien bei Plato nicht blos von einem persönlichen Weltschöpfer, sondern auch von einer Weltseele, einer ψυχὴ und einem νοῦς in der ψυχὴ (Tim. S. 30) die Rede ist, so ist leicht zu sehen, daß auch der Gegensatz von Seele und Körper nur ein anderer Ausdruck für das Verhältniß des Idealen und Realen ist: das eigentlich belebende und beseelende Princip ist nur die Idee, und es ist daher immer nur eine Zweiheit, oder, nach einem andern Gesichtspunkte, eine Dreiheit von Principien, auf welche das platonische System zurückführt.

Alles dieß läßt sich nicht bestreiten, wenn man sich nur an die strenge Consequenz der Principien hält. Wie es aber überhaupt eine höchst einseitige und oberflächliche Ansicht wäre, wenn man den platonischen Mythus nur für eine zufällige und willkürliche Form der Darstellung halten wollte, so gilt dieß insbesondere von der mythischen Darstellung des Weltschöpfers. Soll der Weltschöpfer überhaupt, wie ihn Plato darstellt, nur eine mythische Personification seyn, so mache man sich vor allem klar, wie tief dieß nicht blos in die Darstellung, sondern in den ganzen Gedankenzusammenhang des platonischen Timäus eingreift. Fällt der Weltschöpfer, oder, was dasselbe ist, der persönliche Gott, als bloße mythische Form hinweg, so kann auch nicht mehr von einer Schöpfung als einem besondern Acte Gottes die Rede seyn, allein jene von Plato unterschiedenen Momente der Weltentstehung können sich nicht mehr gegen einander halten, sie lösen sich in das Eine auf, das zuletzt noch bleibt, das immanente Verhältniß der Idee und der Wirklichkeit, welches als das an sich Seyende

an die Stelle des Werdenden und Gewordenen tritt. Dieser abstracte Standpunkt ist der in den übrigen platonischen Schriften vorherrschende. Wenn nun Plato diesem Standpunkt im Timäus einen andern gegenüberstellt, so ist schon deßwegen anzunehmen, daß diese wesentliche Verschiedenheit auch ihren inneren Grund hat, und daß Plato auch dem Standpunkte der concreteren Betrachtungsweise, auf welchen er sich im Timäus stellt, seine immanente Wahrheit zuzuschreiben haben wird. In der That kommt im Timäus nur die mythische Betrachtungsweise, auf welche ja Plato auch in seinen übrigen Dialogen von der dialektischen und streng wissenschaftlichen immer wieder übergeht, zu ihrem vollen Rechte, und der platonische Weltschöpfer ist das nothwendige Mittelglied, das zwischen den beiden einander gegenüberstehenden platonischen Standpunkten, dem abstracten und concreten, in der Mitte steht. Gehen wir vom Standpunkte des Mythus aus, so ist der Weltschöpfer, wie ihn Plato darstellt, die nothwendige Form, in welche alle jene Götterwesen des mythischen Volksglaubens sich auflösen, wenn sie auf ihren absoluten Ausdruck gebracht werden. Die Wahrheit, die auch im Mythus enthalten ist, hat sich zu ihrer Freiheit entwickelt, und ihre mythische Form durchbrochen, wenn der mythische Polytheismus in den Monotheismus übergeht, und das zwischen so vielen einzelnen Götterwesen getheilte Gottesbewußtseyn in der der Vernunft nothwendigen Idee des Einen absoluten, wenn auch noch mit menschlicher Persönlichkeit gedachten, Gottes sich fixirt. Auf der andern Seite führt aber auch der Standpunkt der Idee auf die platonische Vorstellung eines Weltschöpfers. Sieht man sich genöthigt, nicht blos bei dem immanenten, an sich seyenden Verhältnisse der Idee und der Wirklichkeit stehen zu bleiben, sollen die Ideen in ihrer schöpferischen nach außen gehenden Wirksamkeit, die Welt als eine gewordene, und die Weltschöpfung als ein bestimmter göttlicher Act dargestellt

werden, so kann dieß nur dadurch geschehen, daß die Ideen in dem Bewußtseyn eines persönlichen Gottes, dessen höchste Weisheit den Plan der werdenden Welt entwirft und dessen höchste Macht den entworfenen Plan realisirt, zur lebendigen Einheit werden. Die Ideen sind das an sich Seyende, mit sich Identische, Ewige, Nothwendige; als schöpferisch wirkende Mächte müssen sie selbst zum selbstbewußten Subjecte werden. So steht der platonische Weltschöpfer zwischen der an sich seyenden urbildlichen Idee und der empirischen Wirklichkeit, in welcher die Idee als ihrem Nachbilde sich reflectirt. Die Wirklichkeit ist das Gewordene und stets im Werden Begriffene, die Idee das an sich Seyende, den Uebergang aber vom Seyn zum Werden vermittelt der Weltschöpfer, welcher die Ideen als die Urbilder in sich aufnimmt, und das Urbildliche an ihnen im Werke der Schöpfung realisirt.

Ergibt sich hieraus, daß der platonische Weltschöpfer keine bloße mythische Form der Darstellung seyn kann, die nicht zugleich ihre innere immanente Wahrheit hätte, so müssen wir die tiefste Bedeutung der im Timäus gegebenen Darstellung eben darin finden, daß sich dem Geiste Plato's eine Stufe der religiösen Entwicklung, welche die Religionsgeschichte in der jüdischen Religion und der derselben eigenthümlichen Idee des Weltschöpfers factisch realisirte, auf dem Wege der philosophischen Betrachtung als eine an sich nothwendige aufdrang. Wie das Judenthum zwischen dem auf der untersten Stufe der religiösen Entwicklung stehenden Heidenthume und dem Christenthume als der absoluten Religion, als die mittlere, beiden gleich verwandte, aber auch von beiden wesentlich verschiedene, Religionsform vermittelnd steht, so steht der platonische Weltschöpfer auf der einen Seite über den tief unter ihm stehenden Göttern des mythischen polytheistischen Volksglaubens, auf der andern Seite aber auch unter den Ideen, auf welche er als die nothwendigen urbildlichen Formen

seiner weltschöpferischen Thätigkeit hinblickt. Eben dieß ist nun auch die wahre, tief begründete Verwandtschaft des Platonismus und der Gnosis. Die Gnosis ist Religions-Philosophie, sofern sie sich das Bewußtseyn des Absoluten an dem Positiven der historisch gegebenen Religionen vermittelt. Auch die platonische Philosophie ist ihrem innersten Wesen nach nicht blos reine Speculation, sondern zugleich Religions-Philosophie: in der Bedeutung, welche Plato dem Mythus gibt, in der von ihm wiederholt ausgesprochenen Anerkennung, daß auch in die mythische Tradition Wahrheiten niedergelegt seyen, die die Philosophie wohl zu beachten habe, daß der Mythus überhaupt die bildlich verhüllende Form für Ideen sey, die den wesentlichen Inhalt der Philosophie ausmachen, hat die platonische Philosophie von Anfang an auch ein positives Element in sich aufgenommen. Nur auf diesem vom Positiven ausgehenden Wege konnte sie auf die Idee eines Weltschöpfers kommen, welcher zunächst zwar nur der mythischen Form der Darstellung anzugehören scheint, seine immanente Wahrheit aber eben darin hat, daß er selbst ein nothwendiges Moment ist, um die Idee des Absoluten für das Bewußtseyn zu vermitteln. Auf der einen Seite ist er der nothwendige Träger der im Timäus gegebenen philosophischen Darstellung, ein integrirender Bestandtheil derselben, so daß ohne ihn das Ganze seine Haltung verlieren würde, und ein wesentlich anderes werden müßte, auf der andern Seite aber hat er den an sich seyenden Ideen gegenüber gleichwohl nur eine untergeordnete Bedeutung, er ist nur das Organ, durch welches sich die schöpferische Macht der Ideen äußert, und insofern auch nur ein Moment, durch welches das Absolute der Ideenwelt für das Bewußtseyn vermittelt wird. Nichts anders gehört aber sosehr zum eigentlichen Wesen der Gnosis als dieses Neben- und Ineinanderseyn zweier verschiedener, aber bei aller Verschiedenheit wesentlich zusammengehörender, Standpunkte. Auf

der einen Seite macht sich das Bewußtseyn des Absoluten mit aller Macht geltend, auf der andern Seite liegt das Positive als das unmittelbar Gegebene, sich durch sich selbst dem Bewußtseyn Aufdringende. Dem Absoluten gegenüber kann das Positive nur das Unwahre, Unwesentliche, Nichtige, sich durch sich selbst Vernichtende seyn, aber auch das Absolute könnte sich als das schlechthin Ueberwiegende, alles Beherrschende, nicht geltend machen, wenn ihm nicht das Positive als das Object gegenüberstände, an welchem es seine absolute Macht offenbaren kann. Auch das Absolute ist daher in seiner absoluten Unabhängigkeit im gewissen Sinne wieder vom Positiven abhängig. Dieses doppelte Verhältniß des Absoluten und Positiven läßt sich nur dadurch ausgleichen, daß das Positive in ein immanentes Verhältniß zum Absoluten gesetzt, oder selbst als ein Moment des Absoluten aufgefaßt wird, das zwar etwas wesentlich anderes als das Absolute ist, aber ebenso wesentlich auch mit dem Absoluten verbunden ist, wenn das Absolute seinen Begriff realisiren, und das Bewußtseyn des Absoluten sich mit sich selbst vermitteln soll. In seiner Einzelnheit und Endlichkeit für sich betrachtet, steht es nur in einem negativen Verhältnisse zum Absoluten, sofern es aber ein Moment des Absoluten ist, das Absolute nur an ihm ein für das Bewußtseyn vermitteltes wird, ist es selbst die Voraussetzung des Absoluten. Aus diesem doppelten Gesichtspunkte muß daher auch der platonische Weltschöpfer betrachtet werden. Sagt man, er könne keinesweges einer und derselbe mit der eigentlich höchsten Gottheit seyn, mit der schöpferischen Ureinheit der Ideenwelt, könne sich zu ihr nur wie der Demiurg der gnostischen Systeme zum Pleroma verhalten, so ist dieß zwar allerdings wahr und richtig, aber nur auf einseitige Weise: auch der Demiurg der Gnostiker ist ja, sofern er von dem höchsten absoluten Gott unterschieden wird, deßwegen keine bloße leere Form, etwas an sich Unwahres, sondern ein Mo-

ment, das der Geist nothwendig schon hinter sich haben muß, wenn er aus seinem Unterschiede vom Absoluten zur Einheit mit demselben zurückkehren soll. Hier ist also der Punkt, wo Platonismus und Gnosis aufs innigste in einander eingreifen: beide stehen auf dem Standpunkte des absoluten Wissens, aber eben darum auch eines solchen Wissens, das sich der nothwendigen Momente seiner Vermittlung bewußt seyn will. Ebenso leicht ist aber auch zu sehen, wie sie von dem Punkte aus, in welchem sie sich berühren, sich trennen und divergiren. Der Demiurg steht im Platonismus dem Absoluten, der Ideenwelt, ungleich näher, als in irgend einem gnostischen Systeme, er ist das lebendige Bewußtseyn der an sich seyenden Ideen, ohne daß zwischen die Ideen und sein Bewußtseyn von ihnen irgend etwas Negatives dazwischentritt. Hierin liegt die wesentliche Differenz zwischen dem Platonismus und Gnosticismus, wie ich dieselbe schon in meiner Schrift S. 40. bezeichnet habe. Die Welt wird im Platonismus als das vollkommenste Werk des vollkommensten Schöpfers betrachtet, als ein Abbild der Ideen, in welchen sich die ganze Vollkommenheit des Urbilds reflectirt. Der Gnosticismus dagegen will in den tiefsten Grund der Vermittlung eindringen; was nicht das Absolute selbst ist, soll als Moment des Absoluten zugleich in der ganzen Weite seines Unterschieds vom Absoluten sich herausstellen, es soll zum völligen Bruche zwischen der Idealwelt und der Realwelt, dem Urbild und dem Abbilde kommen. Daher mußte auch das Band, das den Weltschöpfer in der Identität mit dem Absoluten erhalten will, so viel möglich gelöst werden. Der Demiurg der gnostischen Systeme ist ein Wesen weit untergeordneterer Art, als der platonische, welcher die Schöpfung der materiellen Welt den untergeordneten Göttern, welche selbst geschaffene Wesen sind, deßwegen überläßt, weil sie, von ihm geschaffen, die zur Vollkommenheit der Welt gehörende Einheit des Sterblichen und Unsterblichen nicht

darstellen würde a). Wie aber gleichwohl auch schon im platonischen Demiurg die Möglichkeit des Uebergangs zum gnostischen sich wahrnehmen läßt, ist schon bemerkt worden. Dieser Uebergang realisirt sich, sobald auch dem Demiurg die göttlichen Ideen, auf welche er bei seiner schöpferischen Thätigkeit hinblickt, sich nur in einem unvollkommenen Reflex darstellen.

Zwischen dem Platonismus und der Gnosis liegt die alexandrinisch-jüdische Religions-Philosophie. Die Unbestimmtheit, mit welcher Hr. Weiße über diesen Zusammenhang sich vernehmen läßt, zeigt deutlich, wie sehr ihm hier der klare Begriff fehlt. Da ihm der ganze Begriff der Gnosis am Demiurg hängt (man vgl. S. 190 f.), so geht ihm, indem er den platonischen Demiurg nicht in derselben Gestalt bei Philo wiederfinden kann, der Faden geschichtlicher Continuität ganz verloren, und er kann sich in das Verhältniß Philo's sowohl zum Platonismus als zur Gnosis nicht zurechtfinden. Hätte er diese Verhältnisse tiefer und richtiger durchschaut, so hätte er den platonischen Demiurg doch wenigstens in dem alexandrinischen Logos, welcher ebensosehr der Träger und lebendige Inbegriff der Idealwelt als der Schöpfer der Realwelt ist, wiedererkennen müssen. Allein auch nicht einmal daran hat er, der doch die Bedeutung dieser Continuität in ihre richtigen Grenzen so gut zurückzuführen weiß, auch nur mit einer Andeutung erinnert. Dagegen spricht er von Verwandtschaftszügen, die leicht durch Ueberlieferung aus einem ältern speculativen System in die Gnosis übergegangen, und von einer Ueberlieferung, welche gleichwohl gewisse allgemeine Grundideen im Bewußtseyn erhalten und fortgepflanzt habe, auf

---

a) Man vgl. die Anrede des Demiurg an die θεοὶ θεῶν Tim. S. 41: θνητὰ ἔτι γένη λοιπὰ τρί' ἀγέννητα· τούτων οὖν μὴ γενομένων οὐρανὸς ἀτελὴς ἔσται· τὰ γὰρ ἅπαντα ἐν αὑτῷ γένη ζώων οὐχ ἕξει, δεῖ δὲ, εἰ μέλλει τέλεος ἱκανῶς εἶναι· δι' ἐμοῦ δὲ ταῦτα γενόμενα καὶ βίου μετασχόντα θεοῖς ἰσάζοιτ' ἄν.

eine Weise, welche bezweifeln läßt, ob er selbst bedachte, was hiemit eigentlich gesagt seyn soll. Die Hauptsache ist jedoch auch hier die Beziehung der Gnosis auf den Begriff der Religions-Philosophie, wie dieser Begriff sowohl durch die Idee des Absoluten, als durch das Positive der historisch gegebenen Religionen bestimmt wird. Geht man von diesem Begriffe aus, so sieht man sogleich, auf welchem wahren Grunde die so unleugbar nahe Verwandtschaft der Gnosis mit der alexandrinisch-jüdischen Religions-Philosophie beruht. Auf der einen Seite war dieser Religions-Philosophie die Idee des Absoluten, des höchsten über alles erhabenen absoluten Gottes, auf eine sehr lebendige Weise zum Bewußtseyn gekommen. Deßwegen suchte sie diese Idee unter verschiedenen Gesichtspunkten aufzufassen, und durch eine Reihe von Begriffen derselben sich zu bemächtigen, die zwar nur verschiedene Eigenschaften des Einen Gottes ausdrücken sollten, zugleich aber auch eine gewisse eigene persönliche Subsistenz zu erhalten schienen, auf dieselbe Weise, wie wir dieß bei den Gnostikern finden. Auf der andern Seite aber mußte die so gewonnene und festgehaltene Idee des Absoluten mit dem Positiven der Religion, an welche diese Alexandriner als Juden gewiesen waren, in Uebereinstimmung gebracht werden. Dieß konnte nur dadurch geschehen, daß dieses Positive selbst ein Moment der Vermittlung wurde, um die Idee des Absoluten zum Bewußtseyn zu bringen, und für das Bewußtseyn zu fixiren. Jedes vermittelnde Moment aber hat zwei Seiten. Auf der einen Seite tritt es, für sich betrachtet, in seinem Unterschiede vom Absoluten hervor, auf der andern liegt es auf dem Wege zum Absoluten, als ein Moment, welches das Absolute selbst zu seiner Voraussetzung hat. Diese beiden Seiten liegen auch an dem Positiven, an welches sich die alexandrinisch-jüdische Religions-Philosophie hielt, klar vor Augen. Indem man den Buchstaben des A. T. preisgab, gab man eben damit das Unwahre und

Inadäquate der alttestamentlichen Religion in ihrer Beziehung auf die Idee des Absoluten zu, indem man aber den Buchstaben durch die Allegorie zu vergeistigen und für die Idee durchsichtig zu machen suchte, ihn sogar als die nothwendige Hülle betrachtete, in welche sich die Idee einschließen mußte, um einst wieder aus ihrer Verdunklung hervorzutreten, wurde jenes Positive selbst wieder ein Moment des Absoluten, und zwar ein solches, das den Gegensatz des Positiven und Absoluten, nachdem er kaum hervorgetreten, sogleich wieder verdeckt und ausgleicht. Der Gegensatz soll also auch hier nicht zu seinem vollen Rechte kommen und in seine ganze Weite auseinandergehen. Daher ist das Judenthum, so unvollkommen sein Buchstabe ist, doch zugleich wieder die absolute Religion, und der Weltschöpfer der mit dem höchsten Gott identische Logos. Allein eine solche Form der Religions-Philosophie, in welcher die Idee des Absoluten die Momente ihrer Vermittlung in der ganzen Weite des Unterschieds sich gegenüberstellt, um sie aus diesem Unterschiede mit einem um so kräftigern Bewußtseyn der Einheit wieder zu sich zu erheben, darf man aus gutem Grunde überhaupt in der vorchristlichen Zeit nicht suchen, da die Idee der Erlösung und Versöhnung, und das, was sie zu ihrer Voraussetzung hat, der wahre Begriff der Sünde und der Negativität alles dessen, was nicht durch die Erlösung aus dem Nichtseyn in das Seyn erhoben worden ist, erst mit dem Christenthume zum Bewußtseyn kommen konnte. Von welchem Punkte aber dieser weitere Fortschritt zur eigentlichen Gnosis ausgehen mußte, und wie überhaupt diese schon im Platonismus beginnende, von den Alexandrinern weiter fortgeführte, endlich in die christliche Gnosis übergehende Religions-Philosophie zwar überall denselben Grundcharakter beibehält, der Unterschied der Fortentwicklung aber darin besteht, daß immer neue Momente aufgenommen werden, und sowohl der Gegensatz als die Ausgleichung

desselben immer tiefer geht, sollte nach allem Bisherigen keiner weitern Erläuterung mehr bedürfen. Es ist daher allerdings eine vergebliche Mühe, mit Hrn. Weiße nach den Anfängen und der geschichtlichen Continuität der Gnosis sich da umzusehen, wo man nur reine speculative Philosophie vor sich hat, oder wenigstens vor sich zu haben glaubt. Hat man aber vor allem zwischen Philosophie und Religions-Philosophie richtig unterschieden, und als Religions-Philosophie diejenige Philosophie erkannt, die vom Begriffe der Religion ausgehend, ihre Hauptaufgabe darin hat, das Positive der historisch gegebenen Religionen an die Idee des Absoluten zu halten, um von ihnen zur absoluten Religion fortzugehen, so läßt sich gewiß auf diesem Wege der genetische Begriff der Gnosis so klar und einfach darlegen, als sich überhaupt eine Erscheinung dieser Art genetisch erklären läßt.

Hr. Weiße sagt uns auch, was die Gnosis ist, wenn sie weder Religions-Philosophie noch Philosophie ist. Sie ist Mystik und Theosophie, und er ist daher ganz damit zufrieden, daß ich die Gnostiker mit einem J. Böhme zusammengestellt habe. Das Wichtigste, womit Hr. Weiße seine positive Ansicht von der Gnosis begründet, enthalten folgende Sätze: die gnostischen Mythen seyen nicht, wie sie es seyn müßten, wenn ihnen in eigentlichem Sinne speculativer Charakter zugeschrieben werden sollte, selbstbewußte bildliche Ausdrucksformen, Symbole oder Allegorien für Begriffe und Lehrsätze, die von ihren Urhebern auch unabhängig von jener Einkleidung in der reinen Form des Gedankens gefaßt wurden oder gefaßt werden konnten. Es seyen gleich den Gestalten der vorchristlichen Mythologie unwillkürliche nothwendige Ausdrucksformen für ein Solches, wofür die wissenschaftliche Speculation noch keinen Ausdruck gehabt habe, phantastisch religiöse Anschauungen, wie bei dem Mystiker J. Böhme, dessen paracelsische Terminologie ihren Ursprung offenbar nicht in selbst-

bewußter Allegorie habe. Das Motiv zur Erfindung jener Mythen sey nicht wissenschaftliches Denken gewesen, nicht der Entwicklungstrieb der speculativen Idee als solcher, sondern ein wesentlich von ethischen Interessen durchdrungenes religiöses Schauen. Die Wahrheiten, welche auf solchem Wege erschaut werden, seyen oft die tiefsten und erhabensten, aber die concrete Gedankengestaltung und die Form des Ausdrucks sey bei aller Mystik nothwendig mehr oder weniger eine wilde, ungebildete und unwahre (S. 204 f.). Die Gnosis wäre somit, ungeachtet ihres nicht eigentlich speculativen Charakters, doch auch wieder Speculation, nur nicht gerade in speculativer Form. Auf die Form käme es also an. Die Form ist nach Hrn. Weiße mythisch. Die Gnosis ist daher nicht blos mystisch, sondern auch mythisch. Mit welchem Rechte werden aber diese beiden Begriffe, so gleichlautend sie sind, auch als gleichbedeutend genommen? Nicht jeder Mythus ist als solcher auch mystisch, sondern ein Mythus wird erst mystisch, wenn er als Form für einen Inhalt dienen soll, welcher ursprünglich entweder gar nicht in ihm lag, oder wenigstens nicht mit einem solchen Uebergewichte der Idee hervortrat. Das Mystische theilt zwar mit dem Mythischen die sinnlich anschauliche Form, je mehr aber zum Wesen des Mystischen eine Ueberfülle des Inhalts gehört, eine überwiegende Idee, die gleichwohl zugleich an eine gegebene sinnliche Form mit aller Macht sich anklammert, desto größer ist die Incongruenz zwischen Idee und Form, die in einem solchen Grade an sich nicht zum Begriffe des Mythus gehört, wenngleich der Mythus sie auch unter sich begreifen muß. Was wir daher hier in Beziehung auf die Gnosis zunächst festzuhalten haben, wäre nur dieß, daß es zu ihrem Charakter gehört, ihren Inhalt in sinnlich anschauliche Formen niederzulegen, in welchen Form und Idee in einem sehr auffallenden Mißverhältnisse mit einander stehen. Dieß kommt aber keineswegs in Widerspruch mit der Voraussetzung,

daß die Gnosis speculative Ideen zum Inhalte hat, nur die Form ist nicht rein speculativ, an sich aber liegt gar nichts Widersprechendes darin, daß es einen speculativen Inhalt auch in einer nicht speculativen Form gibt. Schon in dieser Hinsicht ist es unbegründet, wenn Hr. Weiße meine Begriffsbestimmung der Gnosis, daß sie Philosophie und zwar Religions-Philosophie sey, dadurch widerlegen will, daß er ihr die Behauptung entgegenstellt, sie sey Mystik oder Theosophie. Sie gilt zunächst in jedem Falle nur von der Form, nicht vom Inhalte, aber auch die Form selbst, führt nicht auch sie, näher betrachtet, uns wieder auf den Begriff der Religions-Philosophie zurück? Woher hat denn die Gnosis, woher die Mystik die sinnlich anschaulichen, bildlichen Formen, in welche sie so inhaltsschwere Ideen niederlegt? Sie sind offenbar nicht blos etwas aus der Luft gegriffenes und willkürlich erfundenes, sondern wenigstens größtentheils aus der religiösen Tradition genommen, aus der Sphäre derselben positiven Religionen, die sich uns bisher als ein so wesentliches Moment in dem Begriffe der Gnosis gezeigt haben. Wie sie im Ganzen die Formen sind, durch welche der Begriff der Religion zur absoluten Religion sich hindurchbewegt, so geben sie auch im Einzelnen die bildlichen Formen, die zur Darstellung der religiösen Ideen dienen. Es ließe sich dieß leicht in einem weitern Umfange nachweisen, es fällt aber auch schon an den nächsten Beispielen, die sich darbieten, in die Augen. Gnostische Wesen, wie die Sophia-Achamoth, der Demiurg, werde er Archon, Jaldabaoth, oder wie sonst genannt, Christus, der Soter, ferner Aeonen, wie die der Valentinianer, der Nus oder der Monogenes, die Aletheia, der Logos, die Zoë, der Anthropos, die Ekklesia, solche und andere Wesen weisen doch deutlich genug auf die Quelle zurück, aus welcher sie genommen sind. Andere, deren Namen und Begriff sich nicht ebenso unmittelbar nachweisen läßt, stellen sich von selbst als eine bloße Er-

position von andern dar, wie z. B. der Aeon Nus nur eine andere Form des Logos ist, der Aeon Stauros zwar mit diesem Namen auf das Symbol des Kreuzes hinweist, in den andern Namen aber, die ihm gegeben werden, als Ὅρος, Λυτρωτὴς, Καρπιστὴς, Ὁροθέτης, Μεταγωγεύς, nur verschiedene Merkmale desselben Grundbegriffs an sich darlegt. Die Art und Weise, wie diese und die mit ihnen in Eine Reihe zusammengehörenden Wesen in den gnostischen Systemen handelnd erscheinen, kann man mythisch nennen und spricht daher insofern mit Recht von gnostischen Mythen. Dabei ist jedoch schon dieß nicht zu übersehen, daß dieses Mythische, Bildliche, nicht in allen gnostischen Systemen auf gleiche Weise sich findet, sondern nur in den Systemen der ersten Klasse. Das marcionitische System hat keine gnostische Mythen, wie das valentinianische. Setzt man daher das Wesen der Gnosis in das Mythische oder Mystische in dem angegebenen Sinne, so paßt diese Bestimmung in keinem Falle auf die Gnosis in ihrem ganzen Umfange. Die Hauptfrage aber, die in Beziehung auf das Mythische der Gnosis hier noch entsteht, ist, ob den Gnostikern Bild und Idee völlig zusammenfiel, oder ob sie Beides so unterschieden, daß sie sich der ideellen Bedeutung, die das Bild als solches haben sollte, bewußt waren? Hr. Weiße leugnet das Letztere, ich behaupte es, und zwar schon aus dem Grunde, weil so manche gnostische Wesen dieser Art mit den ihnen zugeschriebenen mythischen Handlungen eine offenbare Personification abstracter Begriffe sind, wobei man es sich demnach nicht anders denken kann, als daß der Begriff, die speculative Idee, voranging, und die bildliche mythische Form erst hinzukam. Man nehme z. B. die gnostischen Wesen Bythus, Ennoia, Sige, was drücken sie anders aus, als den Begriff des absoluten, unergründlichen, in der tiefsten Stille des Gedankens in sich verschlossenen Wesens? Hier geht doch deutlich genug der Begriff voran, und die bildliche Form entstand erst da-

durch, daß Bythus und Ennoia oder Sige als Aeonen personificirt wurden. Wie läßt sich die Genesis eines Wesens, wie der gnostische Horos ist, mit der ihm zugeschriebenen, seinem Namen so genau entsprechenden eigenthümlichen Thätigkeit anders denken, als von dem Begriffe aus, welchen sein Name ausdrückt? Wenn die Gnostiker so oft die endliche selige Vereinigung der Sophia-Achamoth mit Christus und der geistigen Naturen mit den Engeln als eine Vermählung von Braut und Bräutigam und das Pleroma selbst als ein Brautgemach darstellten, sollten sie dieß anders als bildlich verstanden haben? Ja, wie ließe sich überhaupt der so tief speculative Inhalt der gnostischen Systeme, und besonders der mit so großer Consequenz durch das Ganze sich hindurchziehende Zusammenhang der speculativen Ideen, die auf so manchen Punkten so klar hervortreten, wie ließe sich dieß begreifen, wenn sie nicht mit Absicht und Bewußtseyn in die bildlichen Formen, in welchen sie uns erscheinen, niedergelegt, sondern nur zufällig in eine solche Verbindung mit ihnen gekommen wären? Dann erst wären diese Systeme eine völlig räthselhafte Erscheinung, ein Spiel des Zufalls, wie sich kaum ein ähnliches denken läßt. Wollte also Hr. Weiße meiner Ansicht widersprechen, so hätte er vor allem nachweisen sollen, daß die speculativen Ideen, die ich aus den gnostischen Systemen entwickelt habe, nicht wirklich in ihnen enthalten sind. Allein darauf ist er eben so wenig eingegangen, als auf eine Würdigung des Abschnittes meiner Schrift, in welchem ich die symbolisch-mythische und allegorische Form der gnostischen Systeme der ersten Klasse (denn nur von diesen kann hier eigentlich die Rede seyn) zum Gegenstand einer eigenen Untersuchung gemacht habe. Ich sehe daher durchaus keinen Grund, von der Ansicht abzugehen, daß, wenn sich auch, der Natur der Sache nach, nicht bestimmen läßt, mit welchem Grade der Deutlichkeit den Gnostikern der Unterschied der Idee und der

Form zum Bewußtseyn gekommen ist, demungeachtet das ächt Speculative in ihren Systemen, und somit auch die bildliche Beziehung der Form zu demselben keineswegs so sehr außerhalb der Sphäre ihres Bewußtseyns gelegen seyn könne, wie Hr. Weiße behauptet. Auch bei Plato hat der Mythus nicht die Absichtslosigkeit, die Hr. Weiße nach der S. 204. gemachten Bemerkung vorauszusetzen scheint. Wenn, wie Hr. Weiße selbst bemerkt (S. 201), nach Plato's ausdrücklicher Erklärung von den Mythen keine ἐπιστήμη, sondern nur δόξα oder πίστις stattfand, so erhellt ja gerade hieraus, daß sich Plato selbst der blos untergeordneten, somit, der speculativen Idee gegenüber, blos bildlichen Bedeutung der Mythen gar wohl bewußt war. Ja, selbst von J. Böhme's Mystik würde man sich eine unrichtige Vorstellung machen, wenn man glauben wollte, er sey in phantastisch religiöse Anschauungen so bewußtlos versunken gewesen, daß nicht auch bei ihm die speculative Idee das eigentlich bewegende Princip war. Der Grundgedanke, auf welchem sein ganzes System beruht, daß es ohne eine Dualität der Principien, die selbst wieder in einem Höheren Eins seyn müssen, (dem Begriffe, dessen Momente die Principien sind), keine Bewegung, kein Leben, keine Erkenntniß gebe, ist ein ächt speculatives Princip, und wenn er selbst so oft erinnert, daß man von göttlichen Dingen nur auf creatürliche bildliche Weise reden könne, so war auch ihm die Unterscheidung zwischen Idee und Bild, so sehr auch beide nach dem Charakter der bei ihm vorherrschenden poetischen Anschauungsweise zusammenzufließen scheinen, nicht durchaus fremd. Was man sich im Gegensatze zu den speculativen Ideen unter den ethischen Interessen, die sein religiöses Schauen durchdrungen haben (S. 205), denken solle, vermag ich wenigstens nicht einzusehen. Aus allem diesen möchte sich daher hinlänglich ergeben, daß die der Gnosis eigene Form, nenne man sie mythisch oder mystisch, mit dem Charakter, welchen

sie als speculative Philosophie oder bestimmter als Religions-Philosophie hat, nicht nur in keinem Widerspruche steht, sondern vielmehr sogar in demselben begründet ist. Zum Beweise, wie wenig das Eine das Andere ausschließt, erinnere ich nur noch an Eins. Hr. Weiße ist so billig, als ein Verdienst meiner Darstellung anzuerkennen, daß sie nach der einen Seite hin die auffallende Verwandtschaft der Böhme'schen Mystik zur neuesten Philosophie und nach der andern Seite hin ihre Verwandtschaft zur alten Gnosis auf das Deutlichste und Lebendigste veranschaulicht habe (S. 216). Welchen innern Zusammenhang hätte aber dieser von der alten Gnosis bis zur Philosophie der neuesten Zeit geschichtlich sich hinziehende Faden, welchen Grund die auch von Hrn. Weiße zugegebene Analogie und Geistes-Verwandtschaft der neuesten Philosophie zur Gnosis und Mystik, wenn beide so heterogene Erscheinungen wären, wie Hr. Weiße sonst überall in seiner Recension behauptet, wie hätten dieselben Ideen, welche den wesentlichen Inhalt der alten Gnosis, oder, wie Hr. Weiße vorzieht, der gesammten christlichen Mystik, ausmachen, in der neuesten Philosophie, in den Systemen Schelling's und Hegel's, zum speculativen Durchbruche kommen können, wenn sie nicht von Anfang an speculative Ideen gewesen wären? Sind beide wesentlich verwandt und doch auch wieder verschieden, so kann der Unterschied nur in der Form liegen. Die Form ist es also, was die alte Gnosis specifisch zu demjenigen macht, was sie ist; an sich, oder dem Inhalte nach, ist sie, was die neueste Philosophie ist; nun ist die neueste Philosophie, soweit sie hier in Betracht kommt, wie nicht geleugnet werden kann, am wenigsten in Beziehung auf die Hegel'sche, die sich selbst so nennt, Religions-Philosophie, also muß auch die alte Gnosis, wenn wir ihren Begriff richtig auffassen wollen, unter denselben Gesichtspunkt gestellt werden.

Durch das Bisherige ist der dritte noch übrige Haupt-

punkt schon erledigt, der Vorwurf, daß ich auf der einen Seite das Gebiet der Gnosis ebenso ungebührlich erweitert, als auf der andern willkürlich beschränkt habe. Der Vorwurf der ungebührlichen Erweiterung bezieht sich darauf, daß ich auch das pseudoclementinische System und das System des Clemens von Alexandrien und was die neueste Zeit betrifft, auch die Schleiermacher'sche Glaubenslehre in den Kreis meiner Darstellung gezogen habe. In Ansehung der beiden ersten Systeme äußert Hr. Weiße sein Befremden darüber, daß ich mehr, als in der Wirklichkeit der Fall gewesen, mit der Polemik gegen die Gnosis die Gnosis selbst auf gleichen Boden gestellt habe, nämlich auf den Boden des reflectirenden Denkens, weshalb geschehen sey, daß zwei der entschiedensten Gegner der Gnosis, der falsche römische und der alexandrinische Clemens, mir unter den Händen der eine geradehin, der andere wenigstens nach einer Seite hin zu Gnostikern werden. Werden sie denn aber nur unter meinen Händen zu Gnostikern? Zeigt denn nicht die ganze Darstellung dieser beiden Systeme, daß sie sich in dem Kreise derselben Ideen, wie die übrigen gnostischen, bewegen? Aus dem Inhalt und Charakter dieser Systeme hätte also Hr. Weiße den Beweis führen sollen, daß sie mit der Gnosis nichts gemein haben, und dieser Beweis hätte ihm gar nicht schwer fallen sollen, da doch gewiß ein System, das kein gnostisches ist, nicht blos so unter der Hand zu einem gnostischen gestempelt werden kann. Daß die genannten beiden Clemens sehr entschiedene Gegner der Gnosis sind, ist wenigstens ein sehr unzureichender Beweis für die Behauptung, daß ihre Systeme nicht unter den Begriff der Gnosis gehören, da jedermann weiß, daß bei einer so großen Verschiedenheit der Formen, wie sich uns in der Gnosis darstellt, eine Form sehr leicht mit einer andern in Conflict kommen kann. Ein solcher Conflict hebt aber das Gemeinsame nicht auf. Ist also nur dieses richtig aufgefaßt, wie ich es in dem von Hrn. Weiße

bestrittenen, von mir aber aufs neue begründeten Begriffe der Religions-Philosophie aufgefaßt zu haben glaube, so fällt die ganze Einrede von selbst weg. Um denselben Begriff handelt es sich in Betreff der Schleiermacher'schen Glaubenslehre. Da Hr. Weiße mit mir gerade darin einverstanden ist, daß die Schleiermacher'sche Glaubenslehre ihrem innersten Grunde nach Religions-Philosophie sey (was einem andern Beurtheiler meiner Schrift in dem Rheinwald'schen Repertorium noch immer, seltsam genug, der Hauptanstoß ist), so halte ich jedes weitere Wort hierüber um so mehr für überflüssig. Einer willkürlichen Beschränkung des Gebietes der Gnosis wird meine Darstellung auf der andern Seite beschuldigt, weil ich nicht nur das System des Origenes übergangen, sondern auch in der gesammten Reihe der christlichen Mystiker von Dionysius Areopagita und Scotus Erigena an, oder wenigstens der deutschen Mystiker von Ruysbroech, Tauler und Suso an bis herab auf Franz von Baader und Friedrich von Meyer nur mit dem einzigen J. Böhme eine Ausnahme gemacht habe. Was den Origenes betrifft, so weiß ich in der That auch jetzt noch nicht, was sein System neben dem des Clemens für den Zweck meiner Darstellung besonders Eigenthümliches haben soll, und wenn Hr. Weiße sagt, es wäre in diesem Zusammenhange unter andern von besonderm Interesse gewesen, die origenistische mit der gnostischen so nahe, ungleich näher als die clementinische von γνῶσις und πίστις, sich berührende Unterscheidung von πνευματικοὶ, ψυχικοὶ und σαρκικοὶ in Erwägung gezogen und mit jener verglichen zu sehen, so muß ich mich nur wundern, wie, sobald es den Widerspruch gegen mich gilt, alles in der nächsten Berührung mit der Gnosis steht, und auch das Unbedeutende ein besonderes Interesse erhält. Jene Mystiker aber habe ich deswegen übergangen, weil nicht jede Mystik Religions-Philosophie ist, sondern nur eine solche, welche speculative, in ihrem innern Zusammenhange das

Bewußtseyn des Absoluten an dem Positiven der Religion vermittelnde, Ideen zu ihrer Grundlage hat. Bei welchem jener ältern Mystiker läßt sich ein speculatives Princip, wie das Böhme'sche ist, nachweisen? Da nun meine Absicht ohnedieß nicht war, jeder Einzelnheit nachzugehen, sondern nur den Entwicklungsgang im Großen und die vorzugsweise charakteristischen Gestalten in's Auge zu fassen, so weiß ich in der That keinen Andern, welchen ich neben J. Böhme zum Repräsentanten der der alten Gnosis verwandten Religions-Philosophie jener Zeit hätte machen sollen. Ist man also nur so billig, den Begriff der Religions-Philosophie, wie ich ihn mit gutem Grunde bestimmen zu müssen glaube, festzuhalten, so hat meine Darstellung ihre bestimmte Abgrenzung, und innerhalb ihrer Grenzen ihre innere, durch den Begriff, welcher ihr zu Grunde liegt, bestimmte, Bewegung a).

---

a) Nur dieß könnte man gegen die Bestimmung des Gebietes, innerhalb dessen sich meine Darstellung bewegt, einwenden: Wenn ich den Begriff der Gnosis auf den Begriff der Religions-Philosophie zurückführe, so müsse ich das Wesentliche der Gnosis auch als das Wesentliche der Religions-Philosophie betrachten, aber eben deßwegen dürfe in einer Geschichte der Gnosis auch keine wichtigere Erscheinung der Geschichte der Religions-Philosophie fehlen; mit welchem Rechte ich also Wolf's Theologia naturalis übergangen habe? Hierauf erwidere ich, daß ich allerdings eine Religions-Philosophie, welche, wie diese natürliche Theologie, das Natürliche dem Uebernatürlichen absolut entgegensetzt, so daß beide sich nur als ein starrer Gegensatz zu einander verhalten, nicht aber als Momente eines durch sie sich mit sich selbst vermittelnden und lebendig fortbewegenden Begriffs genommen werden können, nicht unter den wahren oder engern Begriff der Religions-Philosophie subsumiren kann, sondern nur unter den weitern, welcher dasjenige unter sich befaßt, was nicht sowohl der Speculation als vielmehr nur der Verstandes-Reflexion angehört, und eine wissenschaftliche Ausbildung der Religions-Philosophie nur vorbereitet. — Wenn Hr. Weiße S. 216 meine Darstellung der Schelling'schen Natur-Philosophie einen bloßen Auszug aus der Schelling'schen Abhandlung über die Frei-

Nach allem Bisherigen wird nun die Frage nicht zu früh kommen, was Hrn. Weiße's eigene positive Ansicht von dem Wesen der Gnosis ist. Wer mit Recht einen sehr strengen Maßstab der Kritik an Andere anlegt, muß auch positiv darlegen, daß sein Wissen das bessere ist. Worin besteht nun aber dieß bei Hrn. Prof. Weiße? Daß er die Gnosis als Mystik und Theosophie bezeichnet, haben wir schon gesehen, zugleich aber auch, wie einseitig diese Bezeichnung ist. Herr Weiße scheint selbst dieß nicht gerade als den Hauptbegriff der Gnosis anzusehen, da er vielmehr als das Gemeinsame und das von andern sie Unterscheidende aller in jenem eigentlichen Sinne gnostisch genannter Systeme bei unbefangener, d. h. bei nicht von zuvor gefaßten Principien ausgehender, sondern das Princip der Unterscheidung erst suchender, Betrachtung zunächst und vor allem andern uns dieß entgegentreten läßt: die Trennung des Begriffs der Weltschöpfung und des Weltschöpfers von der Idee der Gottheit. Dieses Kriterium sey das einzig wesentliche, welches den Kirchenvätern bei der Zusammenfassung jener Häretiker unter den Begriff des Gnosticismus habe vorschweben können, was zur Evidenz dadurch erhoben werde, daß das marcionitische System bei seiner übrigen großen und durchgängigen Abweichung in allen Hauptartikeln der Lehre durchaus nur dieß Gemein-

---

heit nennt, so hätte er doch dabei auch bedenken sollen, daß ich, wie jeder sieht, nicht blos einen Auszug, sondern auch eine Beurtheilung gebe, und das für meinen Zweck Ausgehobene unter bestimmte Gesichtspunkte stelle. Ebenso kann ich in demjenigen, was S. 218 zu Gunsten Hegel's gegen meinen Begriff vom Heidenthum als Naturreligion gesagt wird, nur eine aus kritischem Eifer gemachte Bemerkung sehen, um mir auch noch in Beziehung auf meine Symbolik und Mythologie „eine einseitig befangene Ansicht," ohne Angabe der Gründe, Schuld zu geben. Dagegen bezeuge ich Hrn. Weiße für die wohlwollende Aufnahme meiner Darstellung und Kritik der Hegel'schen Religions-Philosophie meinen aufrichtigen Dank.

schaftliche habe. Wo die Kirchenväter von diesen Häretikern in Bausch und Bogen sprechen, sey immer dieß der Hauptpunkt, wie Hr. Weiße sogar auch durch eine aus dem Eingange des zweiten Buchs von Irenäus contra haereses citirte Stelle darzuthun versucht. Wie kann aber Herr Weiße der Meinung seyn, das, was uns bei den Kirchenvätern als das Nächste und am meisten auf der Oberfläche Liegende entgegentrete, gebe uns ebendeßwegen auch den wahren innern Begriff der Gnosis? Kann es etwas äußerlicheres geben, als ein solches in Bausch und Bogen Sprechen zum wesentlichsten Merkmale seiner Begriffsbestimmung zu machen? Und das thut derselbe Recensent, welcher so viele Ursache zu haben glaubt, im Gegensatze gegen meine Darstellung wiederholt auf eine nicht blos äußerliche Betrachtung zu dringen (man vergl. z. B. S. 197), und an eine Klassification der verschiedenen Systeme der Gnosis selbst die Anforderung macht (S. 209), daß sie nicht blos eine äußerliche sey, sondern „eine immanente Selbstzerlegung des Begriffs der Gnosis in seine Unterschiede." Eine solche Klassification ist schlechthin unmöglich, wenn man recht absichtlich von dem innerlich Unterscheidenden hinwegsieht und sich blos an das nach außen hin liegende Gemeinsame halten will. Die wahre Begriffsbestimmung gibt nur der Unterschied in der Einheit und die Einheit im Unterschiede; Hrn. Weiße's Einheit aber ist nur eine äußere Zusammenfassung, wie er sie selbst bezeichnet. Wo aber kein Unterschied in der Einheit ist, kann auch der Begriff sich nicht selbst spalten und immanent in die Momente seines Unterschiedes sich zerlegen. Wie will denn Herr Weiße die gnostischen Systeme klassificiren, wie kann er aus seiner Definition ein anderes als rein äußerliches Princip der Klassification ableiten? Er kann höchstens sagen, der Demiurg eines Valentin sey nicht so böse und feindselig gegen Gott, wie der eines Marcion, was doch gewiß recht äußerlich ist. Welche bedeutende Rückschritte die Untersuchungen über die Gnosis mit Herrn

Weiße machen müßten, zeigt sich hier sehr deutlich. Nicht blos alle Resultate meiner Untersuchungen über das Wesen der Gnosis, auch diejenigen, die sie zu ihrer Voraussetzung haben, wie namentlich die von Neander aufgestellte so wichtige Unterscheidung zwischen judaisirenden und antijüdischen Gnostikern, alles dieß fällt nun hinweg. Denn wie will Herr Weiße aus seinem Begriffe von der Gnosis, der Trennung des Weltschöpfers von der Gottheit, eine solche Unterscheidung ableiten? Es folgt aus demselben nur, daß der Weltschöpfer bald mehr bald minder böse ist, also nur ein gradueller, kein specifischer, nur ein äußerer, kein innerer Unterschied. Nehmen wir nun noch dazu, daß die Bezeichnung der Gnosis, die Herr Weiße wieder einführen möchte, sie sey Mystik oder Theosophie, etwas vages ist, daß dieser Name, wie er bisher von der Gnosis gebraucht wurde, eigentlich nur das reinnegative Geständniß ausdrückt: man ahne zwar wohl, daß hinter der Gnosis etwas von Philosophie stecke, könne sich aber doch keinen klaren Begriff davon machen, weil es doch nicht das sey, was man sonst unter Philosophie verstehe; so ist das Urtheil nicht zu hart, daß das, was Herr Weiße zur Bestimmung des Begriffs der Gnosis als das Wesentlichste hervorhebt, ungefähr das Nächstliegende und Aeußerlichste ist, was man hierüber sagen kann. Man sage nicht, Herr Weiße hebe hier nur das hervor, was sich uns, wenn wir von den Kirchenvätern ausgehen, zunächst darbiete. Es ist ja nirgends seine Absicht, über diesen äußerlichen Begriff hinauszugehen, er legt ihn überall als Maßstab seiner Kritik an, und indem er eben diese seine Auffassung, als die einzig unbefangene, der befangenen, in welcher ich mich befinden soll, seine das Princip der Unterscheidung erst (nämlich bei den Kirchenvätern) suchende Betrachtung der von zuvor gefaßten Principien ausgehenden entgegensetzt, ist leicht zu sehen, daß er von jenem Begriff aus auf keinen andern kommen kann, welchem nicht er selbst, wenn er

consequent seyn wollte, den gleichen Vorwurf einer befangenen aprioristischen Betrachtung machen müßte. In diesen Fall kommt Herr Weiße wirklich, indem er, so wenig es auch mit Absicht zu geschehen scheint, gleichwohl bei Gelegenheit seiner eigenen Definition wieder untreu wird. Es sey, sagt er S. 208, wo er sich der Anerkennung nicht erwehren kann, daß die Gnosis nicht selten Resultate gebe, die an Tiefe und Reichthum weit über alle Resultate einer blos dogmatischen Auffassung des Inhalts der Grundideen des Christenthums hinausgehen und den Resultaten einer speculativen Entwickelung dieses Inhalts sehr nahe kommen (weiter nämlich als sehr nahe dürfen sie nicht kommen, weil sonst die Gnosis Speculation, Philosophie, Religions-Philosophie wäre, was die äußerste Grenzlinie des Widerspruchs zwischen Hrn. Weiße und mir aufheben würde), es sey von der Gnosis unstreitig einzugestehen, daß sie und nur sie unter allen theologischen Systemen, mit alleiniger Ausnahme der spätern, insbesondere der Böhme'schen Mystik und der Philosophie unserer Zeit, ein Bewußtseyn, aber freilich ein mythisch verhülltes, über die Immanenz des negativen Moments in der Gottheit hatte, und eine dieser Einsicht gemäße Gestalt dem Creationsbegriffe, doch gleichfalls nur mythisch, zu geben wußte. Dieses Bewußtseyn sey es, welches den Mittelpunkt und das unterscheidende Merkmal der eigentlichen Gnosis bilde, welches demnach auch von mir an die Spitze meiner Darstellung hätte gesetzt werden sollen. Wie paßt nun aber, muß ich fragen, dieses neue Unterscheidungs-Merkmal der eigentlichen Gnosis zu jenem andern, welches doch Herr Weiße ausdrücklich das einzig wesentliche Kriterium nennt, auf welches eine unbefangene, nicht von zuvor gefaßten Principien ausgehende Betrachtung kommen könne? Ist es nicht ein wesentlich anderes als dieses, und läßt es sich eben so deutlich aus der Vergleichung der Stellen abnehmen, wo die Kirchenväter von den Gnostikern in Bausch und Bogen sprechen? Wie

verhält sich überhaupt diese Immanenz des negativen Moments in der Gottheit, die jetzt das Hauptkriterium seyn soll, zu jenem einzig wesentlichen Kriterium der Trennung des Begriffs der Weltschöpfung und des Weltschöpfers von der Idee der Gottheit? Sind es nicht zwei wesentlich verschiedene Begriffe, dieser Weltschöpfer außer Gott und jenes Immanente in Gott? Wie äußerlich sind diese beiden einander sogar ausschließenden Begriffe neben einander gestellt? Wo ist auch nur mit Einem Worte nachgewiesen, daß sie sich unter Einem Begriffe vereinigen lassen?

Mit Recht erwartet man von einer richtigen Definition, daß sie ihre Richtigkeit auch dadurch bewährt, daß mit ihrer Hülfe bei jeder andern, entweder geradezu falschen, oder wenigstens schiefen und unbestimmten sowohl das Mangelhafte, als auch der Punkt, von welchem aus auf das Richtige zu kommen ist, muß nachgewiesen werden können. Dieß kann nun auch bei den beiden so sehr divergirenden Kriterien, durch welche Hr. Weiße den Begriff der Gnosis bestimmt, wenn sie an meine Definition der Gnosis gehalten werden, leicht geschehen. Der Demiurg ist allerdings etwas für die gnostischen Systeme Charakteristisches; hätte aber Hr. Weiße Recht, wenn er ihn zum Hauptkriterium macht, so hätte ich Unrecht, wenn ich auch die beiden Systeme des falschen römischen und des alexandrinischen Clemens zur Gnosis rechne, da diese beiden keinen auf gleiche Weise von dem höchsten Gotte getrennten Weltschöpfer haben. Es fragt sich daher, um hierüber ins Reine zu kommen, auf welchem Wege kommen die Gnostiker zu ihrem Demiurg? Die Trennung des Weltschöpfers von dem höchsten Gotte widerstreitet dem Begriffe des Einen wie des Andern so sehr, daß sich nicht denken läßt, die Vorstellung eines solchen Weltschöpfers sey für die Gnostiker eine unmittelbar gegebene, durch nichts anderes vermittelte, gewesen. Was war also dieses Vermittelnde? Der Demiurg wird von den Gnostikern durchaus als der

Gott des Judenthums genommen. Hieraus erhellt offenbar, daß sie vom Judenthume aus auf ihren Begriff des Weltschöpfers kamen. Ihre Ansicht vom Judenthum also, die geringe Vorstellung, die sie sich von dem religiösen Charakter desselben machten, der mehr oder minder große Unterschied, welcher ihnen das unvollkommene Judenthum von der vollkommenen absoluten Religion zu trennen schien, dieß war das Vermittelnde, was sie darauf führte, den Weltschöpfer als Gott des Judenthums nicht für den wahren höchsten Gott selbst zu halten, sondern von ihm durch eine mehr oder minder weite Kluft zu trennen. Es ist an sich nichts natürlicher, als daß sich die gnostische Vorstellung vom Demiurg auf diesem Wege bildete; einen klaren Beweis hiervon haben wir aber auch an Marcion, von welchem Tertullian (Adv. Marc. 1, 19) sagt: Separatio legis et evangelii proprium et principale opus est Marcionis. — Nam hae sunt Antitheses Marcionis, id est, contrariae oppositiones, quae conantur discordiam cum lege committere, ut ex diversitate sententiarum utriusque instrumenti diversitatem quoque argumententur Deorum. Die Verschiedenheit des A. und N. T. war also das Gegebene, wodurch die Verschiedenheit der beiden Götter erst bewiesen werden sollte; von jener aus kam man erst auf diese. Erschien diese Verschiedenheit des A. und N. T. andern Gnostikern nicht ebenso groß, wie dem Marcion, so waren doch auch sie von dem Bewußtseyn der Unvollkommenheit des Judenthums lebhaft durchdrungen, denn eben dieses machte sie ja zu Gnostikern, daß sie als etwas unvollkommenes erkannten, was andern etwas vollkommenes zu seyn schien. Stellen wir uns aber auf diesen Standpunkt, so erscheint uns der Demiurg schon als das Aeußere von einem Innern: das Innere ist das Verhältniß des Judenthums zum Christenthume, je nachdem es so oder anders aufgefaßt wird, das Aeußere ist die Fixirung dieses Verhältnisses in dem demselben gemäß gedachten De-

miurg. Hieraus ist klar, daß eine Ansicht, die nur den Demiurg ins Auge faßt, eine äußerliche bleiben muß; geht man aber von diesem Aeußern zu dem dasselbe bedingenden Innern zurück, so sieht man sogleich, daß es sich hier um das Verhältniß des Judenthums, als der unvollkommenern Religion, zu dem Christenthume, als der vollkommenern oder absoluten Religion, handelt, und da das Judenthum selbst noch eine unvollkommenere Religion unter sich hat, so gehört auch das Heidenthum in diese Reihe, und ist also überhaupt das Verhältniß der dem Christenthume vorangehenden Religionen zu ihm selbst, als der absoluten Religion, um das es sich handelt, und da in der absoluten Religion nur der Begriff der Religion sich realisirt, so sind die einzelnen Religionsformen die Momente des durch sie sich hindurchbewegenden Begriffs der Religion. Abstract gefaßt ist daher das Wesen der Gnosis der sich selbst in seine Unterschiede zerlegende und durch diese Momente sich mit sich selbst vermittelnde Begriff der Religion, die Reflexion über das Verhältniß der positiven oder historisch gegebenen Religionen zur absoluten Religion oder der absoluten Idee der Religion, Religions-Philosophie. Von selbst versteht sich daher, daß, wenn auch der Begriff der Weltschöpfung und des Weltschöpfers sich bald so, bald anders gestaltet, die substanzielle Form der Gnosis demungeachtet dieselbe bleiben kann, ein System also gnostisch seyn kann, wenn es auch nicht, wie das des Valentin oder des Marcion, den Weltschöpfer vom höchsten Gotte trennt. Was nun noch jenes andere von Hrn. Weiße hervorgehobene Kriterium betrifft, die Immanenz eines negativen Moments in der Gottheit, so fragt sich vor allem, da Hr. Weiße selbst über dieses negative Moment sich gar nicht erklärt hat, was wir unter demselben zu verstehen haben? Es gibt allerdings gnostische Systeme, welche ein immanentes negatives Moment in die Gottheit setzen, es sind alle diejenigen, in welchen die Sophia-Achamoth ihre Rolle

spielt, sie ist selbst dieses negative Moment, sofern die Ursache ihres Falles schon im Pleroma selbst und in ihrem Verhältnisse zu demselben vorausgesetzt werden muß. Auch das pseudoclementinische System setzt in dem Gegensatz einer Monas und Dyas, welchen es im göttlichen Wesen selbst annimmt, ein immanentes negatives Moment in die Gottheit. Wie ließe sich aber ein solches Moment auch im marcionitischen Begriffe Gottes nachweisen? Ebendeßwegen kann es auch nicht als ein allgemeines Kriterium der gnostischen Systeme angesehen werden. Gleichwohl hat es mit diesem negativen Momente seine Richtigkeit, nur auf andere Weise. Das Wesentliche ist nicht die Immanenz des negativen Moments in der Gottheit, sondern im Begriffe der Religion a). Die immanente Selbstzerlegung des Begriffs in seine Unterschiede schließt ein negatives Moment oder Princip in sich, durch das sich der Begriff selbst negirt, um in die Momente auseinanderzugehen, in welchen er sich zu sich selbst, als dem Absoluten, negativ verhält. Jene Immanenz des negativen Moments ist daher nichts anderes als die Nothwendigkeit der Vermittlung,

a) Sofern das Objective des Begriffs der Religion Gott ist, kann man jenes negative Moment allerdings auch auf Gott beziehen, aber doch nur so bestimmen: Die Gnostiker haben Gott die Negative seiner gegenübergestellt, sey es durch ein Gott immanentes, aber von ihm unterschiedenes negatives Moment (wie die Sophia ist), oder durch ein von Gott unabhängiges Princip, wie die Materie bei Marcion mit dem zu ihr gehörenden Demiurg ist. Betrachtet man die Sache näher, so ist der von Hrn. Weiße aus Irenäus citirten Stelle folgende gegenüberzustellen, in welcher Irenäus zwar ebenso allgemein von den Gnostikern spricht, aber, ohne den Demiurg zu erwähnen, das negative Moment andeutet: Omnes fere quotquot sunt haereses, Deum quidem unum dicunt, sed per sententiam malam immutant (sie negiren die Einheit Gottes, indem sie Gott durch ein negatives Moment sich mit sich selbst vermitteln lassen 1, 22). Auch von diesem Standpunkt aus betrachtet, ist demnach die Gnosis die Erkenntniß des Absoluten und die Vermittlung des Absoluten.

ohne welche kein Bewußtseyn des Absoluten möglich ist, oder das, was die Gnosis zu dem macht, was sie ihrem Begriffe nach ist, zu einem Wissen, das als ein absolutes, auch in seiner Vermittlung sich bewußtes seyn muß. Wenn daher Hr. Weiße tadelnd bemerkt, das, was er selbst für das unterscheidende Merkmal der eigentlichen Gnosis hält, hätte auch von mir an die Spitze meiner Darstellung gesetzt werden sollen, so wird er sich vor allem davon überzeugen müssen, daß das, was ihm selbst hierüber dunkel vorschwebte, nur insofern wahr und richtig ist, sofern es auf eine Begriffsbestimmung zurückgeführt wird; hat er sich aber davon überzeugt, so wird er auch darüber nicht im Zweifel seyn können, daß es nur seine Schuld ist, das, wovon ich ausging, nicht als das erkannt zu haben, was es wirklich ist.

3.

Ueber die bloß scheinbare genetische Verwandtschaft des Christenthums mit dem Parsismus oder der Zoroastrischen Lichtreligion.

Ein apologetischer Versuch

vom Superintendent Meyer zu Sarstedt,

mit besonderer Beziehung

auf

F. Nork, Mythen der alten Perser, als Quellen christlicher Glaubenslehren und Ritualien. Leipz. 1835.

Die gelehrten Versuche, durch historische Untersuchung die Continuität einer neuentstandenen Religionsform, wo möglich, aus vorhandenen Elementen nachzuweisen, haben ihren unleugbaren Werth, besonders wenn sie dahin

streben, dem verhülleten Entwicklungsgange der göttlichen Weltordnung immer mehr auf die Spur zu kommen. Eine umsichtige ächt-pragmatische Forschung wird bei einer solchen genetischen Erklärung die freie und selbstständige schöpferische Geisteskraft der Religionsstifter mit in Anschlag bringen. Auch das Christenthum tritt hinsichtlich seiner zeitlichen Form und Erscheinung als Glied in eine große Kette vorbereitender und vorgeordneter Ereignisse ein, und fällt in so fern allerdings einer Ableitung aus historischem Zusammenhange anheim. Jedoch seinem wesentlichen Inhalte nach, als Verkündigung eines das menschliche Denken übersteigenden göttlichen Rathschlusses, als Gnadenbotschaft, stammt es auf unerklärliche Weise aus einer höheren Ordnung her, ist Mittheilung von oben, göttliche Offenbarung. Schon als Anfang einer neuen geistigen Entwicklungsepoche kommt ihm eine eigenthümliche Ursprünglichkeit und Unerklärbarkeit zu, ist es neues Princip, das sich, wie jede neue Schöpfung in ein undurchdringliches Dunkel verliert und einen höheren Einfluß ahnen läßt. So urtheilen die ausgezeichnetsten heutigen Theologen a) und sie haben so sehr dabei die Analogie der Natur auf ihrer Seite, daß die entgegengesetzte Auffassung, die dieses Urtheil den vorgeschrittenen Wissenschaften heutiger Tage für unangemessen hält, gerade als Befangenheit und einseitige Richtung des Geistes erscheinen muß. Biologie und Physiologie haben aufs sorgfältigste und genaueste in unserer Zeit die verschiedenen Formen und Ge-

---

a) So Dr. Ullmann Stud. und Krit. 1832. 3tes Heft S. 591. „Nirgend in der Natur und in der Welt des Geistes ist ein eigentlicher Lebensanfang, der nicht etwas Geheimnißvolles und Unerklärliches hätte ꝛc. Vrgl. Dr. de Wette bibl. Dogmatik 2te Ausgabe S. 25., besonders Dr. Twesten Vorlesungen über die Dogm. 2te Aufl. S. 348 die Anmerk., womit noch vorzüglich zu vergleichen ist was derselbe schon S. 104 über das Christenthum als neue Schöpfung Lesenswerthes beibringt.

staltungen des Lebens in der Natur beobachtet, und sind durch die scharfsinnigsten Versuche mancher Art den dabei obwaltenden Lebensthätigkeiten (erregenden und reagirenden Potenzen, deren Substraten oder zum Grunde liegenden Stoffen positiver und negativer Art) auf die Spur gekommen, und hatten so das große Räthsel des Lebens in seiner Erhaltung und Fortsetzung, als ein Spiel polarischer Affinitäten sich zu lösen versucht, wiewohl auch bei dieser Lösung die erhaltende göttliche Wirksamkeit als eine Art gleichmäßig fortschreitender Schöpfung betrachtet werden muß. Anders verhält es sich mit dem Beginne des Lebens. Schon bei individuellen Lebenserscheinungen ist die erste Entstehung, oder das primum movens, was die Lebensstoffe in ihr uranfängliches Spiel versetzt, problematisch, weil es dem Einflusse des Absoluten anheim fällt. Es ist formlos, keiner chemischen Verwandtschaft unterworfen, daher der Beobachtung und Nachweisung mehr entzogen, als Alles, was in der Sphäre des bloß fortschreitenden Lebensprocesses liegt. Tritt nun sogar eine neue Art oder Gattung auf, so scheint die Annahme jenes unmittelbaren Einflusses noch dringender, wie allgemein zugestanden werden wird. Warum sollte man sich hier nicht, — da ja überall das Unsichtbare und Geistige sich im sichtbaren Reiche der Natur abspiegelt, und da nach analogen Gesetzen in beiden Reichen Verwandtes sich gegenseitig anzieht, — eine Anwendung auf Entwicklung des geistigen Lebens im Einzelnen wie im Großen erlauben dürfen, die freilich nicht auf demonstrative, sondern ahnende oder glaubende Weise geschehen kann? Es ist zur glücklichen Entwicklung aller Keime in der Natur neben den äußeren mitwirkenden Agentien besonders die erregende Potenz des Sonnenlichtes erforderlich, warum sollte bei einer solchen Entwicklung des der geistigen Welt angehörenden Keimes im Innern des Menschen (des angebornen, aber schlummernden Gottestriebes) der

streben, dem verhülleten Entwicklungsgange der göttlichen Weltordnung immer mehr auf die Spur zu kommen. Eine umsichtige ächt-pragmatische Forschung wird bei einer solchen genetischen Erklärung die freie und selbstständige schöpferische Geisteskraft der Religionsstifter mit in Anschlag bringen. Auch das Christenthum tritt hinsichtlich seiner zeitlichen Form und Erscheinung als Glied in eine große Kette vorbereitender und vorgeordneter Ereignisse ein, und fällt in so fern allerdings einer Ableitung aus historischem Zusammenhange anheim. Jedoch seinem wesentlichen Inhalte nach, als Verkündigung eines das menschliche Denken übersteigenden göttlichen Rathschlusses, als Gnadenbotschaft, stammt es auf unerklärliche Weise aus einer höheren Ordnung her, ist Mittheilung von oben, göttliche Offenbarung. Schon als Anfang einer neuen geistigen Entwicklungsepoche kommt ihm eine eigenthümliche Ursprünglichkeit und Unerklärbarkeit zu, ist es neues Princip, das sich, wie jede neue Schöpfung in ein undurchdringliches Dunkel verliert und einen höheren Einfluß ahnen läßt. So urtheilen die ausgezeichnetsten heutigen Theologen a) und sie haben so sehr dabei die Analogie der Natur auf ihrer Seite, daß die entgegengesetzte Auffassung, die dieses Urtheil den vorgeschrittenen Wissenschaften heutiger Tage für unangemessen hält, gerade als Befangenheit und einseitige Richtung des Geistes erscheinen muß. Biologie und Physiologie haben aufs sorgfältigste und genaueste in unserer Zeit die verschiedenen Formen und Ge-

a) So Dr. Ullmann Stud. und Krit. 1832. 3tes Heft S. 591. „Nirgend in der Natur und in der Welt des Geistes ist ein eigentlicher Lebensanfang, der nicht etwas Geheimnißvolles und Unerklärliches hätte rc. Vrgl. Dr. de Wette bibl. Dogmatik 2te Ausgabe S. 25., besonders Dr. Twesten Vorlesungen über die Dogm. 2te Aufl. S. 348 die Anmerk., womit noch vorzüglich zu vergleichen ist was derselbe schon S. 104 über das Christenthum als neue Schöpfung Lesenswerthes beibringt.

staltungen des Lebens in der Natur beobachtet, und sind durch die scharfsinnigsten Versuche mancher Art den dabei obwaltenden Lebensthätigkeiten (erregenden und reagirenden Potenzen, deren Substraten oder zum Grunde liegenden Stoffen positiver und negativer Art) auf die Spur gekommen, und hatten so das große Räthsel des Lebens in seiner Erhaltung und Fortsetzung, als ein Spiel polarischer Affinitäten sich zu lösen versucht, wiewohl auch bei dieser Lösung die erhaltende göttliche Wirksamkeit als eine Art gleichmäßig fortschreitender Schöpfung betrachtet werden muß. Anders verhält es sich mit dem Beginne des Lebens. Schon bei individuellen Lebenserscheinungen ist die erste Entstehung, oder das primum movens, was die Lebensstoffe in ihr uranfängliches Spiel versetzt, problematisch, weil es dem Einflusse des Absoluten anheim fällt. Es ist formlos, keiner chemischen Verwandtschaft unterworfen, daher der Beobachtung und Nachweisung mehr entzogen, als Alles, was in der Sphäre des bloß fortschreitenden Lebensprocesses liegt. Tritt nun sogar eine neue Art oder Gattung auf, so scheint die Annahme jenes unmittelbaren Einflusses noch dringender, wie allgemein zugestanden werden wird. Warum sollte man sich hier nicht, — da ja überall das Unsichtbare und Geistige sich im sichtbaren Reiche der Natur abspiegelt, und da nach analogen Gesetzen in beiden Reichen Verwandtes sich gegenseitig anzieht, — eine Anwendung auf Entwicklung des geistigen Lebens im Einzelnen wie im Großen erlauben dürfen, die freilich nicht auf demonstrative, sondern ahnende oder glaubende Weise geschehen kann? Es ist zur glücklichen Entwicklung aller Keime in der Natur neben den äußeren mitwirkenden Agentien besonders die erregende Potenz des Sonnenlichtes erforderlich, warum sollte bei einer solchen Entwicklung des der geistigen Welt angehörenden Keimes im Innern des Menschen (des angebornen, aber schlummernden Gottestriebes) der

Einfluß des Lichtes der Gnadensonne entbehrlich seyn? Die vernünftige Anlage ist hier das Organische und Receptive, aber das eigentlich Produktive liegt doch wohl in dem belebenden Strahle des göttlichen Urlichtes, in dem Einflusse des Geistes von oben, unter dessen Leitung auch die Mitwirkung äußerer günstiger Verhältnisse steht, wozu Mittheilung durch Lehre und Unterricht gehören, die dann zum Gedeihen nothwendig das Vorhandenseyn der innern receptiven Bedingungen (Nachdenken, Aneignen) voraussetzen. Hierauf erwidert man freilich, daß ja im menschlichen Geiste selbst als Mitgift eine schöpferische Kraft liege, die ihn auch neue Entdeckungen zu machen in den Stand setzt. Allerdings! Aber in einer von Gott abgefallenen und verfinsterten Welt kann eine ungeschwächte Kraft doch nur auf weltliche Dinge sich erstrecken. Es muß das Wort hinzu kommen, wenn die dunklen Ahnungen des Gemüthes sich gehörig entfalten und aufhellen sollen. Männer, die als Erleuchtete, als ausgerüstete Lehrer in Sachen der Religion auftreten sollten, bedurften vorzüglich einer helfenden höheren Potenz, die sich wirksam zeigte nach Maaßgabe ihrer Empfänglichkeit, d. h. besonders ihrer Demuth und Sehnsucht nach dem Göttlichen. Völliger Reinheit des Herzens aber konnten auch die ausgezeichnetsten Gottesmänner sich nicht rühmen, daher auch ihre Receptivität nur immer eine begränzte, gleichsam auf Momente beschränkte war. Alles was sie Neues und Wahres in göttlichen Dingen schaueten, kam als Licht der höheren geistigen Welt zu dem Lichte, das in ihnen war. Es gibt nun einmal kein Verstandesteleskop, womit der Mensch in diese geistige Welt hinüberzuschauen und die Rathschlüsse der Gottheit zu erspähen vermöchte. Was der Mensch von Gott und seinen Veranstaltungen, als höchsten Gegenständen des Denkens, und als wichtigsten Angelegenheiten des geistigen Lebens Gewisses weiß, das kann ihm nur aus Mittheilung von oben, aus göttlicher

Offenbarung kund geworden seyn. Tritt daher ein solcher Religionsstifter auf, mit dem eine ganz neue religiöse Entwicklungsepoche der Menschheit, der Anfang eines neuen geistigen Lebens für dieselbe beginnt, dessen Kundmachung durch innere und äußere Zeugnisse aufs Befriedigendste bestätiget ist: so ist gewiß der Glaube nicht unbegründet, daß ein solcher Stifter als Gotterleuchteter im strengsten und vollsten Sinne des Wortes (gleichsam mit höchster Concentration des von oben kommenden Lichtes in seinem Innern), somit als Theilnehmer und Inhaber göttlicher Rathschlüsse anzusehen sey. Bekanntlich stellt sich Jesus selbst als solchen dar, der das, was er der Welt zu ihrem Heile mittheilen sollte, aus der einzigen rechten Quelle, vom himmlischen Vater, hatte (z. B. Joh. 3, 13 f. 7, 16. 12, 49 f.), der also aus keiner rabbinischen oder philosophischen Schule zu lernen brauchte. Die entgegengesetzte Behauptung nun, welche seine Erscheinung nur als Continuität einer allmählich fortschreitenden Weltentwicklung oder als alleiniges Produkt zusammentreffender historischer Umstände erklärlich findet, steht unsers Erachtens wie mit bestimmten Aussprüchen der heil. Schrift, so schon mit einer tieferen Auffassung der Naturwirkungsweise in geradem Widerspruche. Dennoch wird es seit dem englischen Philosophen Morgan a) und dem französischen Spötter Voltaire auch unter uns immer wieder unter neuer Einkleidung wiederholt, daß Christus seine Weisheit bald dem jüdischen Essenismus, bald dem alexan-

---

a) Dieser behauptete in seinem Moral Philosopher, das neue Testament sey nichts als ein System of Judaism, daher er die Christen geradezu die Christian Jews zu nennen pflegte. — Voltaire erklärte sich nicht nur dahin, daß die Moral des Epiktet absolument la même als die christliche sey, sondern er strich besonders die chinesische Religion als die rechte Fundgrube heraus, so wie der Graf Boulainvilliéres die muhammedanische. Vergleiche Leß Wahrheiten der christl. Rel. S. 74. 586 f.

drinischen Hellenismus oder dem aus indischen Quellen großentheils abzuleitenden Parsismus zu danken habe, so daß er jedenfalls nur als der geniale Aneigner und Vervollständiger des Vorgefundenen, als Reformator, gelten könne. Für etwas durchaus Neues ist es also nicht zu halten, daß Herr Rork in der angeführten Schrift eine solche Abstammung behauptet, und man könnte versucht werden zu glauben, daß er selbst durch das Motto des Titels (Nil novi sub sole) auf diese Vorgänger habe hindeuten wollen, wenn nicht der ganze Inhalt dagegen spräche, und schon der Zusatz auf dem Titel „zum ersten Male systematisch (?) dargestellt," diese Deutung abwehren müßte. Es ist dem Verfasser wirklich Ernst mit dieser Ableitung, und man muß wohl einräumen, daß dieselbe mit der Zuversichtlichkeit und in dem Umfange zum ersten Male gewagt ist [a]). Schon in der Einleitung heißt es wörtlich, daß der Leser den Schluß werde ziehen können, daß das Christenthum über alle anderen Religionen der Erde keinen so entschiedenen Sieg errungen haben würde, hätte es nicht so viele seiner Bestandtheile aus der Zoroastrischen Lehre entlehnt. Zwar wird S. 8 demselben ein gewisser glänzender Vortritt vor dem Parsismus und Buddhaismus zugestanden, doch so, daß seine Abkunft daraus nicht geleugnet werden dürfe. Es sey nur der farbenlose Schmetterling, der seine Raupenhülle, in die er früher gekleidet war, den Parsismus, abgestreift habe. Um diese Metapher zur Allegorie zu erheben, wird sogar noch hinzugesetzt, daß der Manichäismus dabei als der Verpuppungszustand angegeben werden könne, da doch schon der Umstand, daß alsdann dieser verhüllte Zustand doch we-

a) In andern hieher gehörenden Werken (z. B. Seel in seinen Mithrageheimnissen u. s. w.) tritt doch ein anderer Zweck hervor. Ueber die neueste Schrift dieser Art Bergsma de Zoroastris quibusdam placitis etc. kann Ref. noch nicht urtheilen. Vergleiche Hase Leben Jesu 2te Aufl. S. 66.

nigstens dem kurzen Schmetterlingsleben hätte vorangehen müssen, diese Vergleichung als ganz unpassend erweisen muß. — Es verdient allerdings diese Schrift das Lob einer kurzen und faßlichen Darstellung des Parsismus, auch ist sie vieler historischen Notizen und archäologischen Bemerkungen wegen sehr lesenswerth, aber in theologischer Beziehung erscheint sie nur als schwach begründet und die intendirte Nachweisung ist fehlgeschlagen. Es ist unerwiesen geblieben, was nicht erwiesen werden kann, und der Verf. hätte sich unsers Bedünkens die Verwunderung, daß noch kein Anderer diese Ableitung in dem Umfange versucht habe, wohl ersparen können. Ließe sich auch der Versuch vertheidigen, einzelne Umstände aus der Geschichte der Kindheit Jesu auf persische Mythen zu beziehen oder die anfängliche Beibehaltung gewisser Ritualien auf diese Weise zu erläutern: so mußte doch das Unternehmen, den Ursprung nicht bloß des Formellen, sondern auch des Materiellen christlicher Dogmen auf diesem Wege nachzuweisen, nothwendig mißlingen. Referent darf sich der Kürze wegen und unter Voraussetzung eigner Bekanntschaft der Leser mit dem Hauptinhalte zoroastrischer Lehren nur, zur Belegung seines Urtheils, auf die Angabe der vornehmsten parallelisirenden Erörterungen des Verfs. beschränken, um ihnen einige kritische Erinnerungen entgegenzustellen. Es werden dann zum Schluß einige allgemeine Bemerkungen folgen, denen freilich auch diese Rork'sche Schrift zum Stützpunkte dient, welche aber doch zugleich auf einige verwandte Resultate neuerer philosophischer Ansichten Rücksicht nehmen, nämlich die, daß das Christenthum auch nur der Durchgang zu etwas noch Vollendeterem sey, und daß es sich unter Antiquirung alles Positiven zur reinen Vernunftreligion hinanläutern müsse, wenn es allgemeine Weltreligion werden solle. Hiemit hängt denn freilich die Tendenz unsers Verfs. genau zusammen; denn ließe sich eine solche Ableitung oder

Entlehnung aus dem Parsismus erweisen: so müßte freilich eine solche Emancipation der Vernunft sehr wünschenswerth scheinen, und das Ziel des Strebens als das höchste gelten, daß Christus mit seiner Anstalt in den Hintergrund treten könne, wie denn z. B. ein lautes „weg mit der persischen Lehre von der Auferstehung" schon mehrmals erschollen ist. — —

A) Gegenbemerkungen zu den aufgestellten Parallelen.

Nach einer Skizze der mit vielen Mährchen angefüllten altpersischen Geschichte und nach einer kurzen, aber doch genügenden Schilderung der betreffenden kanonischen Schriften, deren hohes Alter (mit Ausnahme des Bundehesch) nach Kleuker und Rhode gut vertheidiget ist, läßt der Verf. den Inhalt, obgleich nicht eigentlich systematisch, sondern in einer systemartigen Aneinanderreihung folgen. Wir wollen zwar diese Kapitel nach der Reihe namhaft machen, uns aber nur bei denen, unserm Zwecke gemäß, verweilen, in welchen der Ursprung der christlichen Dogmen, namentlich von der Trinität, Versöhnung, Auferstehung, Zukunft Christi, nachzuweisen versucht wird.

I. Vom Urwesen (Zervane Akerene), desgleichen von Ormuzd und Ahriman, den Principen des Lichts und der Finsterniß. Diese Urkraft, eigentlich die anbeginnlose Zeit, soll ihrem Wesen nach nicht Oede oder Nichts, sondern schaffende Kraft, der Ursprung zunächst jener beiden Principe seyn und wird daher auch das Wort genannt, womit dann der Anfang des Ev. Johannis verglichen wird. Wie unpassend solche Vergleichung sey, wird keiner Erörterung bedürfen, wenn man nur bedenkt, daß unter dem Urwesen sich höchstens die Sekte der eigentlichen Zervaniten eine selbstständige und lebendige Wesenheit dachte, während es im Allgemeinen

als bewußtlose unpersönliche Naturkraft galt, gerade wie in andern alten Naturreligionen dieses derselbe Fall war. So galt z. B. das Taiki der Chinesen als das allgemeine agens, das allen Raum einnimmt und alle Zeit durchdringt, sich aber durch zwei entgegengesetzte Principe das yn und yang offenbaret, überall Zu- und Rückfluß bewirkt, also Leben und Bewegung schafft in der Natur. Auch hier wird bloß eine Urkraft statuirt, die sich in zwei Hauptgegensätze oder Grundkräfte spaltet, sey es nun, daß man diese sich rein dynamisch denkt (als Attraction und Expansion) oder ihnen ein Substrat gegensätzlicher Art (im Parsismus Licht und Finsterniß) beigesellet. Es läuft doch alles nur auf eine speculirende Naturphilosophie hinaus, die mit dem reinen Christenthume nichts gemein hat, da diesem eine also speculirende und sich selbst genügende Geistesrichtung (wie schon der angegebene Puppenstand des Manichäismus erweisen kann) leicht nachtheilig wirkend und Heterogenes einmischend entgegentritt.

II. und III. Der Parsismus als Religion des Lichts und als Offenbarung. Es ist Pflicht des Ormuzdsdieners, das reine Thier und Gewächs, als dessen Geschöpf und Subjectivität (Ormuzd ist ja das Allgemeine und die Substanz in allen Wesen) zu schützen und zu pflegen, dagegen alle Geschöpfe Ahrimans zu vertilgen und zu bekämpfen, denn Ahriman selbst, das finstere Princip, wird in ihnen bekämpft. So heißen auch die Eingeweiheten in den Mithramysterien ausdrücklich Krieger des Mithra, und damit soll dann übereinstimmen, was Jesus Matth. 10, 34 zu seinen Jüngern sagt: „Ihr sollt nicht wähnen, daß ich gekommen bin, Frieden zu senden ꝛc. ꝛc." Der Kampf gegen Ahriman und seine Schaaren soll sich genau im Christenthume wiederfinden, da dasselbe ja auch die persische Lehre vom Gegensatz eines guten und bösen Princips, eines Reichs des Lichts und der Finsterniß enthält, wobei auf 1 Joh. 1, 7 verwiesen wird, „so wir im

Lichte wandeln 2c. 2c." Daß aber bei solchen bildlichen Redensarten des N. Ts. nicht im pantheistisch-physischen Sinne bei dem materiellen Grundstoffe stehen geblieben werden dürfe, versteht sich wohl von selbst, auch liegt dieses vom Lichte als dem wirksamsten agens in der ganzen Natur gebrauchte Bild zu nahe und offen vor aller Augen, als daß man irgend darauf zu verfallen brauchte, die Anwendung desselben im N. T. aus einem andern ganz fremdartigen Religionssysteme abzuleiten. Ebenso gewöhnlich ist auch im Christenthume das vom physischen Leben entlehnte Bild, was ja auch nur im geistigen Sinne als das innere wahre Leben verstanden werden darf, und doch auch dabei will unser Verf. sonderbar genug eine Ableitung aus dem Parsismus finden, in dessen Mysterien die Verleugnung des Sinnlichen mit dem Tode verglichen wird, aus dem ein neues Leben entsteht. „Es muß das Fleisch kreuzigen, wer zum Leben im Reiche Gottes gelangen will." Es war doch aber immer nur Mißverstand, wenn man ehemals das christliche Kreuzigen des Fleisches statt auf innere Selbstverleugnung auf äußerliche körperliche Selbstpeinigung bezog. Das Christenthum fordert ja auch nicht ein äußeres Wegwerfen zeitlicher Güter, sondern vielmehr eine innere Bereitwilligkeit, alles Zeitliche dem bleibenden Höheren aufzuopfern, zu dessen Erlangung aber zugleich die Treue im Kleinen und Geringen gehört, welcher Wink auch hier genügen mag.

IV. und V. Honover (der Logos), Ormuzd (Gottes-Sohn). Es tritt hier nach S. 59 eine Schwierigkeit ein, indem Honover bald als bloßes Abstractum oder als Attribut der Zeit ohne Gränzen, bald wieder als für sich bestehendes und geschaffenes Wesen erscheint, allein die Darstellung desselben als Person gehört nach Ref. Ansicht bloß zur personificirenden Dichtersprache. Es ist aber gewiß eine zu gewagte Behauptung S. 60, daß derselbe mit dem Logos im Ev. Johannis ganz identisch sey;

denn wenn man es auch nicht unwahrscheinlich findet, daß schon Johannes der Täufer, aus dessen Schule bekanntlich der Evangelist hervorging, Kunde hatte von dem zoroastrischen System, und daß Letzterer darauf in seiner Darstellung des Logos einige Rücksicht nahm: so geschah dies doch auf eine der strengen Wahrheit nicht zu nahetretende accommodirende Weise. Er hatte vielmehr (so wie etwa Paulus Kol. 1, 15 f.) die Absicht, den Freunden aller solchen orientalischen, persischen, cabbalistischen und gnostischen Weisheit zu zeigen, wie gerade das, worauf sie den höchsten Werth legten, in reinem und vollem Sinne erst bei Christo anzutreffen sey. Wenn übrigens im zoroastrischen Systeme Honover auch zuweilen als identisch mit Ormuzd erscheint, so darf dies wieder nicht befremden, da ja die Phantasie, welche unleugbar bei der Personificirung abstracter Grundkräfte eine Hauptrolle spielt, in ihren Bildungen gern zu wechseln pflegt, so daß eine strenge Consequenz gar nicht erwartet werden darf. Dazu kommt, daß, wie schon Abbé Foucher bemerkt, einzelne abstracte Lehren sich mehr unter den Weisen oder Eingeweiheten fortpflanzten, namentlich die, welche das höchste Urwesen selbst betrafen, während das Volk sich nicht über die beiden personificirten Grundkräfte Ormuzd und Ahriman erhob und also dem Dualismus huldigte.

VI. Zoroaster. Wir übergehen hier alles, was zur Parallelisirung der Lebensumstände desselben und Jesu beigebracht wird, und bemerken nur den S. 76 hervorgehobenen Punkt, daß beide bloß als Reformatoren einer schon bestehenden Religion auftraten, während dagegen andere Neuerer, als Buddha, Foe, Muhammed, das alte herrschende System ganz zu stürzen strebten. Ueber das Schiefe dieser Ansicht selbst haben wir schon in den einleitenden Bemerkungen uns ausgelassen. Die Parallelen hinsichtlich der früheren Lebensumstände sind, was den Zoroaster betrifft, großentheils aus sehr trüben Quellen ge-

schöpft, haben also weder in doctrineller noch auch in historischer Hinsicht ein besonderes Interesse. Manche fabelhafte Nachrichten der Art erklären sich schon aus der großen Neigung vieler Menschen, der Kindheit berühmter Männer auch Wunderbares anzudichten, wozu unter den eben genannten Neuerern besonders Foe und aus dem heidnisch-griechischen Alterthume besonders Plato hinreichende Beweise liefern. Uebrigens ist nicht zu leugnen, daß es auch auffallende Aehnlichkeiten der Ereignisse im Leben verschiedener Menschen geben könne. Dem Spiele des lebhaften Witzes wird es dann leicht, bei Uebergehung der Abweichungen, das Aehnliche durch übertreibende Ausdehnung und Ausschmückung in ein blendendes und überraschendes Licht zu stellen. Da nun aber die Lebensumstände eines Reformators auf keinen Fall zu den Glaubenslehren gezählt werden können: so wäre es wohl angemessener gewesen, wenn die dahin gehörenden Notizen der Einleitung einverleibt worden wären. Daß bei Christo, der durchaus nicht als bloßer Reformator angesehen werden darf, und dessen Person gerade das Centrum seiner ganzen Anstalt ist, ein ganz anderes Verhältniß eintritt, werden die nachherigen allgemeinen Bemerkungen näher erweisen. Auch scheint es einer anschaulichen und durchgreifenden Parallelisirung sehr hinderlich, wenn so ganz verschiedenartige Wesen, Naturkräfte, Abstracta, mythische und historische Personen, hintereinanderweg mit demselben Gegenbilde verglichen werden.

VII. Mithra (der Mittler). Dieser umfassende Abschnitt hat mehrere Unterabtheilungen, aus denen wir nur die zur Sache gehörenden ausheben dürfen; denn die ersten besonders interessanten Bemerkungen über die gleichzeitige Feier der Geburt Mithras und Christi sind doch nur archäologischen Inhalts. 1) Es ist bekannt genug, daß anfangs in der christlichen Kirche mehrere Feste und Gebräuche noch äußerlich übereinstimmend mit dem Hei-

denthume waren, jedoch mit Unterlegung eines edleren und höheren Sinnes, wie dies der Engländer Blunt ausführlich erörtert hat [a]). So haben die sogenannten Heidenchristen Christum unter dem Bilde des Apollo verehrt oder sich diesen als ein mit Christo befreundetes Wesen gedacht, wozu vielleicht Mißverstand solcher Stellen wie Joh. 8, 12. 9, 5. 12, 46. beitragen mochte. Es gehörte Zeit dazu, ehe der christliche Geist alle Verhältnisse des Lebens läuternd durchdringen konnte. — 2) Mithra ist aber auch Morgenstern und das Reich desselben war eigentlich die Dämmerung, daher ihm schon Zoroaster eine dunkle Höhle geweihet hatte. Er war insofern Mittler, heißt es S. 86, weil er den Sieg des Lichtreichs durch seinen Kampf gegen das Nachtreich befördern und die Aussöhnung zwischen Ormuzd und Ahriman herbeiführen sollte. — Eine Aussöhnung aber in diesem Sinne als Verschmelzung des Bösen mit dem Guten oder als ausgleichender Uebergang des Einen zum Andern zur Schonung der Sehorgane ist rein physischer Beschaffenheit und von dem christlichen Sinne einer Versöhnung zwischen Menschen und Gott ganz entfernt. — Was die Deutung des Stieropfers angeht, so hält Ref. die als Sinnbild der erneuerten Natur für die

---

a) Blunt vestiges of ancient manners Lond. 1823. übers. 1826. Der selige Bischof Münter bemerkt in seiner Schrift Symbole der ersten Christen 2ter Theil S. 74 f., daß in der Konstantinischen Familie solche Verehrung des Sonnengottes erblich gewesen und er als Schutzgott derselben betrachtet sey. Es gibt noch Münzen dieser Zeit, welche neben der Figur dieses Gottes ein ausgeprägtes Kreuz enthalten. Nach Ref. Ansicht ist es daher auch leicht erklärlich, wie unser Verf. S. 82 selbst angibt und worauf die Titelvignette hinweiset, daß auf Mithramonumenten Umstände des Lebens Jesu, z. B. die Erscheinung der Magier, mit dem Mithradienste verschmolzen wurden. Hinsichtlich des Gestirns wäre wohl statt des Kometen, nach Münters Deutung, die Constellation der Planeten zu erwähnen gewesen.

wahrscheinlichste, hinsichtlich der Deutung aber des blutigen Menschenopfers ist zu bedauern, daß der Verf. nur bei der sogenannten strengen Versöhnungstheorie verweilt, als ob der christlichen Vorstellung nach Gottes Zorn nur habe durch Blut können besänftiget werden. Nach ächte vangelischer Darstellung bedarf ja nicht Gott, sondern die Menschheit der Versöhnung; denn die Liebe des himmlischen Vaters ist der Grund der Sendung seines Sohnes, dessen Tod als der Gipfel einer sich zum Heile der Menschen freiwillig aufopfernden Liebe erscheint. Eine Hingabe, die uns freilich nur durch die wirkliche Lebensgemeinschaft mit ihm zu Gute kommen kann, so daß wir nicht nur durch seine unsere Thätigkeit nicht abstellende, sondern mit helfende Genugthuung für gerecht erklärt, sondern auch durch die von ihm ausströmende geistige Lebenskraft wirklich ihm, dem Heiligen, homogen gemacht werden. — 8) Die Wassertaufe ist in denselben Mysterien das Hauptreinigungsmittel, die christliche εὐχαριστία aber soll sich als aus der Darunsfeier abstammend erklären; denn Zoroaster selbst lege dem Propheten Hom in Bezug auf diese Feier die Worte bei: „wer mich isset, indem er mit Inbrunst zu mir ruft, nimmt von mir die Güter dieser Welt.“ Der Saft des Hombaums ist aber eins mit dem Blute des Propheten. So schwindet, setzt der Verfasser hinzu, jeder Unterschied der Abendmahlsfeier und der Darunsfeier. Dies heißt doch aber den Sinn beider christlichen Statute gänzlich verkennen, wenn man sie nur als Ritualien auffaßt, die irgend aus einer alten Naturreligion ihre Deutung finden könnten. Behielt auch Christus bei beiden heiligen Symbolen etwas Vorgefundenes bei, so legte er ihnen doch eine ganz andere, rein geistige Bedeutung unter, erhob sie zu Sakramenten d. h. Heilsmitteln, um uns himmlischer Segnungen (nicht der Güter dieser Welt) theilhaftig zu machen. Ist die Taufe die Weihe, mithin der Anfang des neuen geistigen Lebens, so

soll durch das heilige Mahl dasselbe stärkende und erquickende Nahrung bekommen, und die engere Gemeinschaft zwischen dem verklärten Haupte im Himmel und seinen Gliedern auf Erden begründet werden. — 4) In einer der Handschriften (Hafthanghat Kap. 2.) wird des kräftig wirkenden Feuers oder Geistes Druazeschte gedacht als Grund der Einigung zwischen Ormuzd und Zervane. In diesem Lehrsatze soll dann (nach unserm Verfasser) das sich spät in der christlichen Kirche bildende Geheimniß von der Dreieinigkeit als in einem Ei verborgen gewesen seyn. Im Zervane Akerene sehen wir nemlich den Vater, in Ormuzd den Sohn und in dem Feuergeiste den Grund der Einigung zwischen beiden. — Es bedarf hier wohl kaum der schon oft von Andern gemachten Erinnerung, daß weder diese noch so viele anderweitige naturphilosophische Versuche, in der äußeren Natur oder im menschlichen Geiste und Leibe ein Dreifaches in der Einheit aufzufinden, mit der höchst einfachen Schriftlehre in Verbindung kommen können. Jene beruhen ganz auf ihrem eigenen Werthe, diese aber wurzelt allein in dem Wesen Gottes, welches die Liebe ist. Der Vater offenbart seinen ewigen und liebevollen Heilsbeschluß in der Sendung seines Sohnes, der ihn auf Erden gründete und ausführte. Der von ihm und dem Vater ausgehende göttliche Geist wirkt immer fort in der christlichen Gemeinde und führt diese ihrer endlichen Vollendung entgegen. Die künstlich ausgesponnenen symbolischen Verstandesbegriffe können keinem redlichen Bibelforscher Fesseln anlegen.

VIII. Von guten und bösen Engeln. Nach genauerer namentlicher Angabe sowohl der sieben Amschaspands und der sämmtlichen Izeds (davon Mithra der erste ist) mit ihren Funktionen wird auch das Heer der bösen Geister, die sieben Erzdews und die übrigen Dews u. s. w., geschildert. Es folgt dann S. 114 eine Vergleichung der Lehre des N. Ts. vom Teufel als Widersacher

des Guten nebst der übrigen Dämonologie. Seit den Zeiten des babylonischen Exils finde sich schon diese Annahme im Judenthume; aber zu der Zeit Christi (heißt es wörtlich) „war der Glaube an diese Wesen zu einer furchtbaren Höhe gestiegen und durch das Christenthum selbst wurden die parsisch-jüdischen Ideen weiter modificirt und ausgebildet. Jedes Zeitalter hat ja seine Schellenkappe." — Es ist gewiß unleugbar, daß seit der gedachten Periode die Juden Manches aus der Lehre der Perser entlehnten, so wie auch wieder umgekehrt Letztere von Ersteren sich aneigneten. Man muß hier wohl Fr. Schlegel beistimmen a), welcher vermuthet, daß schon in weit früheren Zeiten ein solcher geistiger Verkehr zwischen beiden Völkerschaften stattgefunden, und so auch Wahres aus dem Mosaismus (wenn auch nicht gerade unmittelbar aus den geschriebenen Urkunden) dem Parsismus zugekommen seyn möge. Was nun die christliche Lehre von einer Geisterwelt selbst betrifft, so muß man freilich gestehen, daß dieselbe im N. T. zwar durch bedeutende Winke angegeben, aber aus gutem Grunde nicht weiter durchgeführt sey, so daß dieselbe nicht als wesentliche Grundlehre betrachtet werden darf. Es mögen verschiedene Auffassungsweisen hier stattfinden, aber dennoch sind wir nicht befugt, dieselbe für bloß fremdartigen Stoff, Dichtung, bloß formelle Einkleidung oder Accommodation nach herrschenden Zeitideen zu erklären. Die Freiheit, Gott oder sich selbst in verkehr-

---

a) S. dessen Geschichte der alten und neuen Literatur, Vorlesungen in Wien, 1ster Theil, S. 152. Vergl. Tychsen de rel. Zor. apud veteres gentes vestigiis. Comm. soc. Gott. reg. Tom. XII. — Es ist (nach Münter, Carl Ritter, Grimm u. A.) nicht unglaublich, daß schon lange vor christlicher Zeit Priestercolonien sammt ihren Götterbildern, Mythen und Ritualien aus Asien in Europa nach verschiedenen Richtungen eingedrungen und sich unter altgermanischen Volksstämmen niedergelassen haben. —

ter Ordnung zu wollen, gehört doch unleugbar zu den wesentlichen Vorzügen geistiger Wesen. In diesem freien Willen, der aber nur persönlichen Wesen zukommt, gleichsam ein unbestimmt gebliebener Punkt ihrer Geistesrichtung ist, liegt der Grund des Bösen, welches nicht als bloße Negation betrachtet werden darf, was hier jedoch nicht weiter auszuführen ist.

IX. Schöpfung der Körperwelt, Paradies, Sündenfall. Hier ereifert sich der Verfasser besonders über Moses, den er den unverständigen Compilator nennt. Um Sinn darin zu finden, daß er z. B. das Licht eher als die Sonne geschaffen werden läßt, müsse man die Zendbücher studiren, und so erfahren, daß unter dem Lichte Ormuzd, das Urlicht, verstanden werden solle, dessen Werk erst die Sonne ist. Ganz ungeschickt habe er die Schöpfungsperioden in Tage verwandelt u. s. w. Hier möchte man zuerst fragen, wozu dieses alles in einer Nachweisung der Quellen christlicher Lehren? Will der Verf. etwa darauf hindeuten, daß auch Christus sich in die Zendbücher hineinstudirt haben müsse, um als Reformator auftreten zu können? Uebrigens hat allerdings eine Vergleichung altasiatischer Sagen und Kosmogonien ihr großes Interesse; man kommt dadurch auf die Ansicht, daß in ihnen wie in der Genesis auf eine ursprüngliche allgemeine Wasserbedeckung der Erde, die der Schöpfung des Menschengeschlechts lange Zeitalter hindurch vorherging, hingewiesen werde, so daß im Grunde über die Entstehung des Erdkörpers selbst nichts weiter ausgesprochen wird. Die ganze Schilderung aber dieses allmählichen neuen Hervortauchens aus dem Wasser, wie sie auch bei Moses sich findet, ist gewiß äußerst naturgemäß. Wir wollen hier der Kürze halber nur auf die trefflichen Bemerkungen Herders verweisen, Ideen z. Ph. der Gesch. der Menschheit, 2ter Theil S. 330. — Die ganze Sage vom Sündenfalle (heißt es fer-

ner) und dem ersten glücklichen Zustande der Menschen wird im Bundehesch aufgestellt, ist aber eigentlich den Mythen der Hindus abgeborgt, nur daß in Indien der Fall der Geister als vor Entstehung der Körperwelt geschehen dargestellt ist. Man sieht aber klar, setzt der Verf. hinzu, woher alle diese biblischen Vorstellungen von Moses an bis zur Offenbarung Johannes herab entnommen sind, und was man, um sie zu verstehen und zu deuten, studiren müsse. Wir dürfen auch hier nur, hinsichtlich dieser mosaischen Tradition, auf Herder angeführten Orts 337. 342 f. verweisen. Gewiß würde unser Verfasser denselben mit Nutzen zu Rathe gezogen haben und sein Urtheil über den unbedachtsamen Moses würde anders ausgefallen seyn, wenn er nicht der Meinung gewesen, daß Herder als G.Superintendent seine geistliche Würde habe berücksichtigen müssen. Er hält sich daher lieber an Ballenstedt u. a. geistesverwandte Gewährsmänner. — Nur diese eine Bemerkung sey uns hier noch verstattet, daß allerdings eine Vergleichung jener alten heidnischen Sagen von einem Urzustande der Menschheit, als Reste einer Uroffenbarung oder als Anklänge des tiefen Bewußtseins der Sündhaftigkeit und des Bedarfs einer Erlösung aus dem unseligen Zustande der Gottentfremdung, in anderer Beziehung ein sehr großes Interesse habe, worauf wir weiter unten zurückkommen werden.

X. und XI. Auferstehung der Leiber und Unsterblichkeit der Seele. „In der alten persischen Lehre war Gorodmann der Aufenthalt der Seligen, deren Seelen (Feruer) man eine feine körperliche Gestaltung zugab, schimmernd im Glanzlichte, umkleidet mit Sadere (reinem himmlischen Gewande). Die bösen dagegen dachte man sich im Duzahk, einem durch Finsterniß und bösen Geruch schrecklichen Wohnsitze." — Man nahm also (dies erhellet hieraus offenbar) eine Herstellung im Tode selbst zu Anfang an, so daß die Lehre von einer Aufer-

stehung der Leiber am Ende der Welt erst später ihre vollständige Ausbildung erhalten zu haben scheint, und im Bundehesch vielleicht christliche Elemente hinzugekommen sind. Dahin dürfte vornehmlich gehören, daß Sofiasch nicht nur (wie z. B. im Vendidad) als Ueberwinder der Dews, sondern auch als Besieger des Todes und als Weltrichter dargestellt wird, der diese Auferweckung durch des Ormuzd Macht ausführt. Auffallend ist dabei noch die specielle Bestimmung, daß der Sofiasch plötzlich und unvermuthet erwartet werde. Vergl. Matth. 24, 37. f. Daß indessen auch in den älteren Zendschriften wenigstens Spuren der Vorstellung von einer Neubekleidung zur Zeit des Weltendes sich finden — wobei eine Neubelebung schon im Tode gar nicht ausgeschlossen wird — hat noch kürzlich der Lic. J. G. Müller zu Basel (Stud. und Krit. 1834. Heft 2.) sehr befriedigend dargethan. Wenn nun in Billroths Commentar (zu 1 Kor. 15, 37.) die Meinung, als ob die Auferstehung schon beim natürlichen Tode ihren Anfang nehme, eine moderne Weltansicht heißt, so ist dies insofern ganz richtig, weil sie auch in neuerer Zeit durch Pristley, Bonnet, Ockel u. A. ihre Vertheidiger gefunden hat, aber sie ist doch auch zugleich eine uralte, wie dies alle vorchristlichen Naturreligionen beweisen. Sie hat auch an sich etwas Empfehlendes, sobald nur grobsinnliche Vorstellungen entfernt bleiben, nicht Leiber mit Fleisch, Haut und Knochen, sondern physisch-ätherische Seelenorgane verstanden werden. Auch der Apostel Paulus bezieht doch seine Ueberkleidung 2 Kor. 5, 1. gewiß nicht blos auf die zur Zeit des Weltendes noch Lebenden, so daß für die Millionen schon seit Jahrtausenden Verstorbenen ein Seelenschlaf angenommen werden müßte, welches mit andern Darstellungen des N. T., z. B. dem Schicksale des reichen Mannes u. a., ganz im Widerspruche seyn würde. Christus ist der Todesüberwinder, der

die Gläubigen immerfort (im moralischen und im physischen Sinne) aus dem Tode in das Leben versetzt. Zwar gelangen die Ungläubigen auch zu einer Auferstehung und Fortdauer, aber ihr Zustand ist dennoch bei mangelnder Lebensgemeinschaft mit Christo in gewissem Sinne dem Todeszustande ähnlich. Die paul. Darstellung 1. Kor. 15, 39. f. vom Unterschiede der verschiedenen Körper begünstiget doch auch die Annahme einer fortschreitenden künftigen Verklärung nach dem Vorbilde des Leibes Christi. In der Vergleichung mit dem Saamenkorn ist ebenfalls der Gedanke enthalten, daß, wie sich das Leben der Pflanze durch den Saamen erneuert, so habe auch der Geist des Menschen von Gott die Macht erhalten, sich stets zu den äußeren Verhältnissen ein passendes Organ anzubilden. —

XII. u. XIII. Parsismus und Katholicismus, — Schlüssel zur Apokalypse. Wir verweilen nur einen Augenblick noch bei diesem letzten Abschnitte, worin der Verfasser die ganze Apokalypse als im persischen Colorit erscheinend so darstellt, daß wir diesen seinen Schlüssel — den er (was aber wohl bei allen Auslegern der Fall ist) für den ächten hält — der näheren Prüfung empfehlen müssen. — War (nach des Ref. Ansicht) dies Werk von dem Apostel Johannes abgefaßt, so wird die von der sonstigen Manier desselben abweichende apokalyptische Darstellung daraus vorzüglich erklärlich, daß nicht nur seine innere natürliche Gemüthsrichtung (wie Neander sie schildert) eine gedoppelte gewesen seyn kann, sondern daß er auch äußerlich einer doppelten Ausbildung angehörte. Als Schüler des Täufers, der wahrscheinlich mit dem jüdischen Prophetismus und Kabbalismus, so auch mit dem ausgearteten alexandrinischen Gnosticismus bekannt war, konnten ihm im ekstatischen Zustande oder im wirklichen Traume leicht in lebendiger Klarheit Bilder des ersten Jugendunterrichts vorschweben. Diese wurden dann

beim klaren Bewußtseyn der Gegenwart von dem aufs Praktische gehenden Unterrichte des Heilandes zurückgedrängt, obgleich jene gnostisch-kabbalistischen, oder, wie unser Verf. will, persischen Symbole allerdings auch ideelle Wahrheiten enthielten. Nur müssen sie als generelle Typen tiefen Inhalts aufgefaßt werden, als Visionen, die unter verschiedener Gestaltung auf denselben Hauptgegenstand (Sieg des Reichs Christi) in Bildern hinweisen. Denn nur aus der entgegengesetzten Auffassung und gezwungenen Beziehung auf ganz specielle kirchenhistorische Ereignisse haben die zahllosen abweichenden Erklärungen ihren Ursprung gehabt. — In Hinsicht dieses Sieges oder der sogenannten nächsten Zukunft des Herrn erklärt sich Herr Rork S. 165 dahin, in dem persischen Religionssysteme komme zwar nichts von einer solchen irdischen Herrschaft bei Ormuzd vor, doch könnte auch diese Idee wohl daraus abstammen und in einem der verlorenen Zendbücher enthalten gewesen seyn. Man sieht, der Verfasser will den originell christlichen Ideen durchaus einen persischen, also verdächtigen Ursprung beilegen, er bedenkt aber nicht, daß diese nächste Wiederkunft Christi auch als ein unsichtbares Hervortreten oder als auffallender Erfolg vorbereitender Wirksamkeit gefaßt werden kann. Auch die Herrschaft der Apostel und Gläubigen braucht nicht als ein sichtbares Wandeln auf Erden und Sitzen auf Thronen, sondern kann als moralische Herrschaft aufgefaßt werden, die darin besteht, daß ihre Lehren und Grundsätze allgemeine Gültigkeit und Anerkennung finden.

B. Allgemeine Bemerkungen und Resultate.

I. Nationale Anbequemung — Aehnlichkeitsverhältnisse der Religionen.

1) Irgendwo mußte Christus auftreten, und in irgend einer Zeitperiode als von Gott gesandter

Lehrer und Heilsverkündiger erscheinen, wenn er überhaupt menschlich sichtbar auftreten und Eingang finden sollte. Da nun dies im Judenthume geschah, so mußte auch sein ganzer Vortrag in ein orientalisch-jüdisches Gewand gekleidet seyn, überhaupt mußte er in seiner ganzen Erscheinung ein nationales Gepräge an sich tragen, welches erst durch seinen Tod verschwinden konnte. Er berief sich daher auf die seine Ankunft vorbereitenden Verheißungen seines Volks, auf Mosen und die Propheten, indem nicht nur die Bildung seiner nächsten Zuhörer dies verstattete, sondern er auch Anschließungspunkte gewann, die seiner Botschaft eine eigenthümliche Beweiskraft ertheilten. Hiemit ist aber keineswegs gesagt, daß nicht der Kern und Stern seiner Lehre unter einem andern Volke, auch ohne dieses Kleid und diese Hülle, von ihm hätte verkündet werden können. Dem Wesentlichen nach hätte er ganz dieselbe Heilsbotschaft unter Bedingung von Buße und Glauben kund machen können, wenn es auch gar keinen Moses und keine Propheten gegeben hätte. Insofern ist also auch die Ansicht durchaus nicht verwerflich, daß das Christenthum dem Wesen nach zum Judenthum und Heidenthum in gleicher Beziehung stehe. Es hat mit dieser unvermeidlichen und allgemeinen volksthümlichen Anschließung an Orts- und Zeitverhältnisse eine ähnliche Bewandtniß, wie mit der freiwilligen und in der Lehrweisheit Christi begründeten Accommodation bei Aufnahme und Unterweisung seiner Jünger. Er nahm z. B. den Petrus zu seinem bleibenden Begleiter auf Veranlassung des bekannten Fischzuges und schloß seine Aufforderung passend an denselben an. Aber wer könnte glauben, daß diese Aufforderung nicht auch auf andere Weise, wenn auch einige Tage später, hätte geschehen können. Er benutzte stets vorliegende Gegenstände und kleine Ereignisse des Lebens, um seine Lehre eindringlich und anschaulich zu

machen, aber er würde unter andern Verhältnissen auch andere Bilder und Gleichnisse gefunden haben, um das, wovon sein Inneres erfüllt war, und dessen Mittheilung ihm am Herzen lag, den Seinen vorzutragen. Auch der Apostel Paulus, so sehr ihm seine jüdische Bildung, um auf Juden zu wirken, zu Statten kam, wußte doch Allen Alles zu werden. Er redete unter anderer Einkleidung auf dem Areopagus zu heidnischen Weisen, desgleichen vor heidnischen Statthaltern, als zu den Pharisäern, aber die Grundlehren, die er vortrug, waren doch überall dieselben. So unvermeidlich und nothwendig nun eine solche Anbequemung war, so durfte sie sich doch in dem, was zum Wesen des Christenthums gehörte, nicht auch Bestätigung irriger Meinungen erlauben, weil diese sonst auf immer gleichsam sanktionirt worden wären, was der Sittenreinheit und Würde Christi, so auch der Auctorität der von ihm bestätigten Schüler ganz zuwider gewesen seyn würde. Als ganz unanstößig aber kann es gelten, wenn sie in allen andern Dingen, die nicht zu ihrem eigentlichen Berufe gehörten, oder die blos dem Verstandeswissen anheim fallen, nicht nur wie andere Zeitgenossen redeten und dachten, sondern auch unvollkommnere Vorstellungen mit ihnen theilten.

2) Daß es Anschließungspunkte für die Mittheilung christlicher Heilsbotschaft auch überall in der Heidenwelt gab, erklärt sich nicht nur auf historischem Wege, indem ja die verschiedenen ausgezeichneten Naturreligionen als Zweige eines gemeinschaftlichen Stammes betrachtet werden müssen, die also unter sich, bei aller Abweichung, doch auch Verwandtes und Uebereinstimmendes darbieten mußten, sondern es sind auch andere innere Annäherungsverhältnisse nicht außer Acht zu lassen. Es zeigte sich in allen alten Naturreligionen ein vorchristlicher Gottestrieb, der geweckt werden konnte, ein unvertilgbares angebornes

wußtseyn, welches machte, daß das verständlich vorgetragene Wahre und Gute im Innern Anklang finden mußte. Es haben alle vorchristliche Religionen mehr oder weniger Gutes und Wahres (nach Lage, Klima, Verfassung und Bildung der Völker) zu Tage gefördert; ohne dies würde gar kein Staatsleben, das doch bei einigen Völkern in hoher Ausbildung erscheint, haben stattfinden können. Es darf daher nicht befremden, wenn bei einer Vergleichung mit dem Christenthum auch Gemeinschaftliches und Analoges sich auffinden läßt. Zunächst kommen hier wohl verwandte sittliche Maximen in Betracht, und so bietet dann allerdings die vergleichende Moral (wie dies auch namentlich beim Parsismus der Fall ist) die meisten Aehnlichkeitspunkte dar. In diesem Zugeständnisse liegt so wenig etwas Herabwürdigendes für das Christenthum, daß vielmehr daraus grade hervorgeht, wie dasselbe von aller Ueberspannung in seinen Anforderungen sich frei gehalten hat, weil es nichts verlangt, als was vernünftig und der menschlichen Natur gemäß ist. Aber auch in theoretisch-religiöser Hinsicht sind, wie gesagt, einzelne Annäherungsverhältnisse nicht zu verkennen. Hieher gehört nicht nur ein Gefühl der Abhängigkeit von einer höheren unsichtbaren Gewalt, welches durch die stumme Sprache der Natur geweckt wurde, aber freilich (ohne hinzukommendes Wort) nur dunkel blieb und leicht auf Irrwege gerieth, so daß das geahnete Göttliche selbst wieder mit Natur und Welt verwechselt wurde, sondern auch das damit merkwürdiger Weise verwandte Gefühl des Sündenelends und der Hülfsbedürftigkeit. Hierin liegt unleugbar der Höhepunkt aller vorchristlichen religiösen Thätigkeit, indem sich darin gleichsam ein Hinstreben nach Christo, eine Sehnsucht nach dem Sündentilger, ausspricht; dagegen auf bloße Ritualien und äußere Aehnlichkeiten im Anklange der Namen u. s. w.

kein großes Gewicht zu legen ist [a]). Hierher (zu den heidnischen Hinstrebungen oder Vorbildern) rechnen wir z. B. im Parsismus das oben von Mithra als Mittler Angegebene, in der ägyptischen Lehre den Osiris als kämpfenden und getödteten und doch endlich überwindenden Dulder, in der nordischen Edda die Geschichte des edlen und leidenden Baldur u. s. w. Wir würden ohne Zweifel mehr von diesem Ahnen, Sehnen und Drängen der verfinsterten Menschheit nach dem Lichtbringer und Erlöser wissen, wenn die Weltgeschichte sich nicht fast ausschließlich auf Mittheilung äußerlich schimmernder und auffallender Begebenheiten beschränkte. Was indessen in den alten Naturreligionen als Inkarnationen des Mithra, Wischnu, Delai Lama, Foe vorkommt, gilt (im Vergleiche gegen das geistige Schauen der Patriarchen und Propheten) nur als entstellte Ahnung dessen, der kommen sollte, auch wohl nur als undeutlicher und mißtönender Nachklang der erschollenen Botschaft des bereits Gekommenen aber nicht Erkannten. Am klarsten und edelsten tritt das Gefühl eigener unzureichender Kraft und die Ahnung göttlicher helfender Gnade ohne Zweifel im Platonismus hervor, wiewohl auch hier der wirklichen Herzenseinigung mit Gott ein spekulatives Haschen nach dem Ueberschwenglichen, oft auch Mangel an wahrer Herzensdemuth hemmend entgegentrat, was noch heutiges Tages mit der muhammedanischen Sekte der Ssufis dieselbe Bewandtniß haben dürfte. Auf solchen Höhestufen der menschlichen Bildung sind es mehr geistige Hindernisse, die den rechten Weg zur Erlangung des wahren Heils versperren, während bei dem Mangel an Kultur und religiöser Bildung die Maßregeln der Entsündigung nur auf rohe, oft

---

a) Vgl. hierüber das Urtheil Hegels in seinen Vorlesungen über die Phil. der Religion, 1ster Band 1832. S. 341 u. 354 f.

selbst scheußliche Weise (lästige Reinigungsmittel oder Büßungen, Zaubermittel u. s. w.) sich äußern konnten.

3) So kam namentlich auch im Parsismus neben den edelen Bestrebungen viel Verkehrtes und Gräßliches zum Vorschein. Hegel zwar a. O. S. 326. f. rühmt ihn als die Religion des Guten und legt ihm den Vorrang bei vor der Religion der Zauberei (der Chinesischen), die das Böse nicht im Innern sucht, sondern als Aeußeres in der Natur betrachtet und es durch eigene unmittelbare Willenskraft zu bezähmen sucht. Allein dies war auch noch im Parsismus derselbe Fall, selbst nachdem Zoroaster die schwarze Magie mit der weißen vertauscht hatte, wodurch gewissermaßen nur eine gedoppelte zu Stande kam. Fr. Schlegel hat wohl recht, wenn er die Aehnlichkeit des Parsismus mit dem Christenthume mit der des Affen zum Menschen vergleicht, eine Vergleichung, die erst dann recht passend erscheint, wenn man nicht an die Nachahmungssucht dieser Thiere, sondern vielmehr an das Hinstreben der Natur zur Darstellung menschlicher Gestaltung denkt, wie denn Analoges auch in anderen vorbereitenden Bildungen und Ansprüngen der Natur zu dem, was sie zu leisten im Sinne hat, sich beobachten lassen. Am treffendsten erscheint Ref. noch immer das Herder'sche Urtheil, welcher den Parsismus seinem Grundwesen nach für durchaus politisch erklärt; denn er modelte den Himmel nach damaliger weltlicher Regimentsverfassung und machte die irdischen Feinde Persiens zu bösen Geistern und Dienern Ahrimans. Auch die sittlichen Gebote sind politisch, beziehen sich auf äußerliche Reinlichkeit, Beförderung des Ackerbaus, Ausrottung des Ungeziefers, Vermehrung des Wohlstandes, Kinderzucht, Volksvermehrung u. s. w. Das Reich Christi aber war nicht von dieser Welt, wiewohl es alle menschlichen Verhältnisse mit seinem Geiste durchdringen und läutern soll. Eine wesentliche Verschiedenheit geht ferner also grade daraus hervor,

daß der Parsismus und andere Naturreligionen von kosmologischen Spekulationen und von Genealogien der Geisterwelt ausgehen, um zuletzt in specielle politische Statuten und äußere Ritualien zusammenzuschrumpfen, oder als erloschenes Meteor zu verschwinden, während dagegen das Christenthum in grade umgekehrter Richtung anfangs zwar in ganz temporeller und localer Hülle auftrat, sich an rein menschliche, aber dringende Herzensbedürfnisse anschloß, aber dabei die innere Expansivkraft hatte, sich im Laufe der Zeit ohne unmittelbare Beziehung auf Land, Klima, Verfassung rc. zur allgemeinen Weltreligion zu gestalten und so jedem Volke auf Erden, bei ganz allgemeiner Sündhaftigkeit und Hülfsbedürftigkeit, das rechte und einzig wirksame Erlösungsmittel zu werden. Hier scheint es zweckmäßig, auf das Eigenthümliche im Christenthume noch etwas näher aufmerksam zu machen, was aber nur capitulatim geschehen darf, weil der Umfang der Sache keine Ausführung gestattet.

II. Das Neue und Unterscheidende im Christenthume, nach Inhalt und Beglaubigung durch Zeugnisse.

1) Gott als Geist kann nur im Geist und in der Wahrheit durch Glauben und Liebe, nicht durch äußere Ceremonien verehrt werden, sein Wesen ist die weise, mit Heiligkeit und Gerechtigkeit waltende Liebe, die sich besonders durch Beseligung aller ihm geistig verwandten Geschöpfe, und durch Herstellung der gefallenen oder von ihm entfremdeten Menschheit offenbart. — Die Sünde ist Mißbrauch der Freiheit, Widerstreben der göttlichen Ordnung, Schuld, wodurch nur Elend und Unseligkeit bewirkt werden kann. — Das Christenthum ist die göttliche Gnadenanstalt, wodurch die Menschheit wieder in das rechte ursprüngliche Verhältniß zu Gott gebracht werden soll.

In Christo allein ist das absolut vollkommene Wissen um Gott durch innigste Verbindung, Sinnes- und Wesens-Gemeinschaft mit Gott, durch Bewahrung völlig unsündlicher urbildlicher Persönlichkeit. Seine Person und die von ihm ausgehende geistige Lebenskraft ist das Centrum der ganzen durch ihn vermittelten und ausgeführten Heilsanstalt. — Nicht eine Menge von Satzungen und sittlichen Geboten hatte er aufgestellt, sondern seine Sittenlehre fordert Herzensreinigung, wie sie nur durch das Anschließen an ihn und die Aufnahme seines Lebensgeistes (Glaube) zu Stande kommen kann. Durch ihn bewirkte Gotteserkenntniß und ächte Bruderliebe soll das Ziel alles menschlichen Strebens seyn, was eben durch die enge Verbindung mit ihm gestärkt, belebt und in die rechte Richtung geleitet wird. Gottesliebe und ächte Menschenliebe sind unzertrennlich, gehen aber erst aus der Liebe zu Christo hervor, wegen seiner Gemeinschaft mit dem Vater und der seiner Bekenner mit ihm, dem Haupte. Neu ist dies Gebot der Liebe eben desfalls, weil es sich auf seine Person bezieht, und weil es eine aufopfernde Liebe seyn soll, wie die seinige war. Demuth (wie solche den Heiden ganz unbekannt war) ist die Wurzel aller christlichen Tugenden. — Als Mittel zur Erlangung des Heils sind die heiligen Statute als Sakramente eingeführt und das Gebet in seinem Namen (in seinem Geiste und um seinen Geist) verordnet a).

a) Die vornehmsten der oft so hoch gepriesenen persischen Gebete enthalten doch nur battologische und ermüdende Lobeserhebungen des Lichts, welches ein physisches und blendendes ist. Andere sind mit den schrecklichsten Flüchen gegen die Dews erfüllt. Der Contrast mit christlichen Gebeten würde auffallend erscheinen, wenn wir hier specielle Beispiele anführen dürften, als etwa die Formel beim Aufstehen, Haarabschneiden ꝛc. (Avesta 2ter Theil S. 192).

2) Unter den Zeugnissen über seine göttliche Sendung haben mit Recht den höchsten Rang die, welche er über sich selbst aussprach Joh. 8, 14—17. 46. desgl. 10, 38 a); denn nur er konnte das lebendige Bewußtseyn der in ihm wohnenden Gotteskraft und Gottesfülle haben. Nur er konnte eigentlich wissen, wie sein Verhältniß zu Gott war, woher er kam, was seine Erscheinung auf Erden bezweckte und wohin er zurückkehren würde. Dies sein Zeugniß von sich selbst erfordert Glauben und fand denselben bei allen denen, die mit ihm in geistige Lebensgemeinschaft kamen und so Theil an seinem Gottesbewußtseyn nahmen. Es wurde aber bestätiget durch die überwältigende Kraft seines Geistes und durch die Gewalt der Liebe seines Herzens, wodurch die Seinen ganz unwiderstehlich sich ergriffen fühlten. Es wurde beglaubiget durch seine ganze Lebenserscheinung auf Erden, die ganz einzige Hoheit in der Niedrigkeit, Herrlichkeit in der Schmach; beglaubiget durch die Werke, die der himmlische Vater durch ihn wirkte und dadurch sein Walten zur Beförderung der heiligsten Zwecke der Menschen kund gab. —

Als fortdauerndes Zeugniß muß die von Christo gestiftete und seit achtzehn Jahrhunderten bestehende christliche Kirche gelten, als eine Gemeinschaft einzig in ihrem Zwecke, richtige Gotteserkenntniß und wahre Menschenliebe unter alle Völker der Erde zu verbreiten. Auch einzig dadurch, daß diese (nicht auf weltliche Herrschaft und irdische Güter, noch eitles Verstandeswissen abzweckende) Gemeinschaft von einem Gekreuzigten ausging, der ohngeachtet seines anscheinenden Unterganges doch den unfehlbaren Sieg seiner Sache als Gottessache mit be-

a) Siehe zu diesen Stellen Dr. Lücke Comm. z. Joh. 2te Aufl., 2ter Theil. S. 247 f.

stimmter Klarheit vorhersah a). — Mit Christo trat ein neuer Wendepunkt in die ganze Weltgeschichte ein, denn wie die Hinstrebung der vorchristlichen Zeit zu ihm in Ahnungen, Vorbildern und Opfern unverkennbar ist: so kann nun, nach seiner wirklichen Erscheinung, alle reine und zuverlässige Gotteserkenntniß, zu seliger Befriedigung des Herzens in Gemeinschaft mit Gott, nur von ihm ausgehen. Seine Anstalt war der Zielpunkt aller früheren göttlichen Verheißungen, sie ist bestimmt immer mehr Gemeingut der ganzen Menschheit zu werden und diese zur brüderlichen Einheit zu bringen; seine Lehre ist das edle Reis, welches jedem Stamme, worauf es gepfropft wird, zwar seinen natürlichen Wuchs und seine äußerliche Gestaltung läßt, aber seine inneren Säfte umwandelt, daß er edlere Blüthen und Früchte tragen kann. Durch ihn ist der Fürst dieser Welt überwunden, und an diesem Siege nehmen Alle Theil, die treulich seiner Fahne folgen, daher Johannes schreiben konnte „ihr habt den Bösewicht überwunden" d. h. ihr könnt und müßt ihn überwinden, der Sieg ist euch gewiß. Nach außen zwar ist der Sieg des Christenthums noch nicht vollendet, schreitet aber diesem Ziele der Vollendung rasch entgegen.

III. Subjektive und formale Perfektibilität, unwandelbare Dauer. So wandelbar auch Form und Einkleidung christlicher Wahrheit ist und wegen der Allgemeinheit ihrer Bestimmung seyn muß: so ist sie doch ihrem Inhalte und Wesen nach ganz unverbesserlich, keiner Nachhülfe und Vervollkommnung fähig und bedürftig.

---

a) Ueber die weitere Ausführung dieser und der anderen vorstehenden fragmentarischen Andeutungen vergl. Dr. Ullmann, apologetische Skizze, Stud. u. Krit. 1832, 3tes Heft, desgl. theologische Aphorismen 1835, 3tes und 4tes Heft, auch die bekannte Schrift über die Sündlosigkeit rc.

Unsere Aufgabe kann keine andere seyn, als die Verkündigung, die es enthält, uns immer mehr anzueignen, und immer vollständiger aufzufassen, was Paulus nennt im Geiste leben und im Geiste wandeln, so daß Christus in uns Gestalt gewinne und wir so durch die Kraft Christi immer höhere Stufen geistiger Durchbildung erlangen. Es ist nur ungenauer Sprachgebrauch, wenn man diese stets fortschreitende nothwendige Intussusception zu einer objektiven Perfektibilität des Christenthums rechnen wollte. Jedoch wird eben nach Maßgabe der subjektiven Receptivität diese Auffassung positiver Lehrsätze, die wir aber an sich nicht antiquiren dürfen, sehr verschieden bleiben, was schon wegen des unerschöpflichen Reichthums des Christenthums unvermeidlich ist. Besonders werden die Grenzen zwischen dem Formellen und Materiellen in allen den Fällen nicht genau abgesteckt werden können, wo in der heil. Schrift selbst keine vollständige Durchführung stattfindet a). — Auch ein vollständiges Moralsystem ist im N. T. nicht aufgestellt, allein die christlichen Maximen reichen doch für alle Vorfälle des Lebens zu, und wegen dieser Applicabilität müssen alle Folgerungen und Anwendungen daraus als in ihnen schon ursprünglich im Keime gelegen und daraus folgerecht entwikkelt betrachtet werden. Es widerspricht dagegen ganz der rein biblischen Grundansicht, wenn man behauptet, daß

a) Man denke nur an die Lehre von den Engeln, dem Sündenfalle, der Auferstehung u. s. w., oder in geschichtlicher Beziehung an das Hinabsteigen der Seele des sterbenden Christus in die Unterwelt. Wenn hier Einige die 1 Petr. 3. angedeutete Wirksamkeit Christi auf die ohne Glauben an ihn Verstorbenen nur nach der Grundidee einer Allgemeinheit der Erlösung auffassen: so werden Andere weiter gehen und einen wirklichen Aufenthalt im Hades annehmen, oder ferner (im vollen Umfange der Angabe) diese Wirksamkeit namentlich auf die Zeitgenossen Noä beziehen.

auch das Christenthum gleich andern Religionen nur als zeitliche Entwicklungsstufe und Durchgang zu einer höheren (ohne Christum durch Emancipation der Vernunft zu erlangenden) Vollkommenheit gelten könne; denn nach der Schrift ist Christus der vollkommene Erlöser und hat eine ewig-gültige Erlösung erfunden. Nur Form und Einkleidung seines Evangeliums ist Produkt der Zeit, und wird durch menschliche ort- und zeitgemäße Bedürfnisse bestimmt, was man richtiger Mutabilität als Perfektibilität nennen sollte. Es ist nur Mißdeutung, wenn man den apostolischen Ausspruch, daß das Stückwerk aufhören solle, auf diese irdische Zeit bezieht, da sie nur von dem Jenseits verstanden werden kann; ebenso daß Gott einst solle Alles in Allem seyn und allein herrschend verherrlichet werden, denn diese Verherrlichung ist grade durch den Sohn vermittelt, und ist als Wechselverherrlichung zu betrachten. Der Glaube an ihn führt allein zur vollkommneren Erkenntniß und ist höher als alles Wissen, das hienieden immer nur beschränkt bleiben kann und erst jenseits ins Schauen übergeht. Die vollkommnere Erkenntniß setzt den Glauben voraus, ist die Folge, der Lohn des Glaubens, und muß immer damit verbunden bleiben. Eine bekannte Naturphilosophie dagegen macht Christus zum Culminationspunkte der vormaligen Glaubenswelt, die dem magnetischen Nachtleben vergleichbar sey, und dem reinen bewußten Denken, dem Verstandeswissen als dem Tagesleben nachstehen müsse. Dieser helle Tag, wo der Glaube zum absoluten Wissen gesteigert wird, soll dann bewirken, daß Christus selbst mit seiner Glaubensanstalt in den dunklen nächtlichen Schattengrund zurückweichen müsse a). Gegen diese unter mehrmacher Modification dargestellte philosophische Weltansicht müssen fol-

a) Wir beziehen uns hier nicht nur auf die vornehmsten Schriften der Hegel'schen Schule, sondern namentlich auch auf das in

gende Punkte Bedenken erregen. a) Es würde schnöder Undank seyn, wenn je die Vernunftreligion, die ja, was sie Vorzügliches besitzt, nur Christo zuzuschreiben hat, sich so über diesen Ursprung ihres Wissens täuschen könnte, daß sie seiner Verdienste um die Menschheit vergessen und ihr eine stets bleibende dankbare Anerkennung verweigern sollte. b) Das Ziel einer solchen über Christum hinaus gehenden Vollendung, wenn man es auch nicht gradezu an sich undenkbar nennen will, liegt doch in einer so völlig unendlichen Form, daß es unerreichbar genannt werden muß. Das Streben danach würde also dem Haschen nach einem Zauberringe gleichen, der um so weiter sich entfernt, je mehr man ihn schon zu erfassen meint. c) Das Hinansteigenwollen zu einer unersteiglichen Höhe könnte leicht den Fall und Sturz zur Folge haben, gerade wie beim ersten Sündenfalle Stolz und Selbsterhebung zum Verderben führte. Die reine Geistigkeit der Engel gehört noch nicht für Wesen von gemischter Natur, vrgl. Kol. 2, 18. d) Das so oft gerühmte Vorschreiten der Wissenschaften gleicht doch nur den Bogengängen, welche die Natur in ihren Bildungen uns darstellt als unter wechselndem Sinken zum Ziele führend. Zugestanden aber auch die wirklich schon erreichten höheren Stufen, namentlich in Verstandeskultur, weltlicher Kunst und Weisheit, so gilt der Grundsatz doch immerfort, daß die Welt im Argen liege. Die Verdorbenheit des menschlichen Herzens ist von Grund aus noch dieselbe wie von altersher, wenn auch zu andern Zeiten und Orten andere Mängel, Gebrechen und Laster sich hervorthun. Wegphilosophiren läßt sich nun einmal auch jetzt

---

vieler Beziehung lehrreiche Kieser'sche Werk, der Tellurismus, desgleichen auf die verwandten Schriften seines Schülers Blasche, besonders auch auf die kürzlich erschienene Schrift vom Professor Heinr. Schmidt in Heidelberg 1835. über Schleiermachers Glaubenslehre 2c. 2c.

die allgemeine Sündhaftigkeit nicht, so wenig dieselbe von den größten Philosophen der Vorzeit, Sokrates, Plato, Seneka, geleugnet wurde. So lange Menschen Menschen bleiben, muß die Läuterung und Durchbildung durch christlichen Geist immer wieder von vorne anfangen. e) Die Weltgeschichte gibt die schlagendsten Belege zu der Erfahrung, daß alle die Länder, die ehemals schon vom Lichte des Christenthums erleuchtet waren, nur bei ihrer Abwendung von demselben wieder in Finsterniß und sittliche Verdorbenheit versunken sind, so daß die auffallende Unterscheidung von den Ländern der Christenheit nicht geleugnet werden kann, insoweit in diesen der christliche Sauerteig wirklich schon seine läuternde Kraft erwiesen und die Lebensverhältnisse durchdrungen hat. f) Ist nun Letzteres freilich in keinem christlichen Lande auf innerliche Weise vollendet, so wird doch immermehr der Weg dazu gebahnt, und dieses Eindringen findet doch wenigstens äußerlich dermaßen im häuslichen und öffentlichen Leben Statt, daß eine Ausscheidung unmöglich scheint. g) Die Uebertragung der christlichen Urkunden in fast alle Sprachen der Welt, verbunden mit dem steigenden Missionseifer, befördert nicht nur die stets wachsende Verbreitung des Christenthums, sondern macht dessen einstiges Verschwinden von der Erde so ungedenkbar, daß man eher die Umwandlung des Himmels und der Elemente erwarten könnte. h) Die heilige Schrift selbst spricht sich über diese stete Fortdauer und Gültigkeit des Christenthums so oft, so bestimmt und nachdrücklich, wie über keine andere Lehre, aus. „Niemand dürfe einen andern Grund legen, kein Engel vom Himmel ein ander Evangelium verkünden 2c. 2c."

IV. Das Missionswesen und die kirchlichen Hauptgegensätze.

1) Wie Herr Nork gegen das Ende seiner Schrift den Wunsch ausspricht, daß die Missionssache doch ausschließ-

lich, — zur Beglückung der Völker durch Kultur und Herbeiführung einer angemesseneren Weltreligion — den Händen des Rationalismus anvertraut werden möge: so ist noch kürzlich von einer andern Seite her die Meinung laut geworden, daß die Missionaire, wenn sie unter einem gebildeten Volke, das seine Gelehrte hat, mit Nutzen auftreten wollen, durchaus mit deren speculativen Forschungen vertraut seyn müssen, um ihnen die Spitze bieten und sich dadurch Achtung erwerben zu können. Diese Ansichten, richtig verstanden und in ihren Grenzen gehalten, schließen allerdings etwas Wahres und Beachtenswerthes in sich, denn ohne einen gewissen Grad der Kultur und vorbereitende Industrie kann der christliche Unterricht nicht wohl Eingang finden, auch wird durch eine genaue Kunde der vorhandenen gelehrten Kenntnisse dem Missionair ein Mittel mehr zu seiner Wirksamkeit bereitet. Doch ist anderer Seits auch der Abweg zu vermeiden, daß nicht statt des Evangeliums irgend eine Menschenlehre vorgetragen und den Anstalten industriöser Gesittung und wissenschaftlicher Unterweisung zu viel Zeit eingeräumt werde; denn dies hieße die Hungernden und Durstenden in der Wüste des Lebens, statt ihnen die Erquickung der Himmelsspeise darzureichen, mit magerer populärphilosophischer Hungerkost abfertigen. Der Apostel Paulus kann hier wieder als Muster dienen. Er verband mit dem größten Eifer in seinem apostolischen Beruf eine ausserordentliche Geistesgewandtheit, sich an Vorhandenes anzuschließen, um die dem Evangelio entgegentretenden Hindernisse aus dem Wege zu räumen. Aber wir lesen nirgends, daß er die ihm eigenen gelehrten Kenntnisse zum Vortrage weltlicher Wissenschaft verwandt hätte, denn die feurige Liebe zu Christo ließ ihn nur dahin streben, diesen für sich zu gewinnen und Andern zu verkündigen, damit Er in seiner Herrlich-

keit erkannt und Niemand der Gnade Gottes verlustig werden möge.

2) Der fortdauernde Kampf der Meinungen evangelischer Theologen ist insofern erfreulich, als sich dadurch ein aufgeregtes Leben kund gibt; denn Action und Reaction in ihrer Wechselwirkung sind ja die Bedingungen aller lebenskräftigen Thätigkeit. Nur freilich in Ueberspannung dürfen auch diese nicht ausarten, wenn die Gesundheit nicht gefährdet werden soll. Eine völlige Gleichheit der Ansichten ist in Sachen der Religion noch weniger möglich, als in gemeinen bloß natürlichen Dingen, bei denen ja auch schon der Bau des Auges, die Höhe oder Niedrigkeit des Standpunktes, desgleichen das Medium, wodurch man sieht, eine bedeutende Verschiedenheit herbeiführt. Man sieht zwar dasselbe, aber auf verschiedene Weise, wobei jedoch die Differenz nicht immer so groß ist, daß nicht auch über das nur dunkel Erkannte eine gewisse Annäherung und Ausgleichung der Auffassung stattfinden könnte. So ist auch in religiösen Sachen, über welche die Schrift sich nicht völlig bestimmt entschieden hat, immerhin leicht eine Verständigung möglich, sobald man nur die Extreme meidet, und das Gemeinschaftliche festhält. Wir können z. B. über die Wirksamkeit Gottes, inwiefern sie mittelbar oder unmittelbar ist, kein befriedigendes Urtheil fassen, ebensowenig über die uns ganz unbekannten Grenzen der Naturkräfte, über die Art und Weise des Seyns Gottes in Christo 2c. 2c., daher die Meinungen über die Art und Weise göttlicher Offenbarung, über Wunder, Naturenvereinigung in Christo 2c. 2c. immer verschieden bleiben werden. Das Gemeinschaftliche dabei ist jedoch, daß man das Christenthum als **außerordentliche Veranstaltung** Gottes anerkennt, um die Menschheit, die sich selbst zu retten zu schwach war, vom Sündenelende zu erlösen, welches durch **den** geschah, den Gott auf eine einzige Weise beglaubigte, und

damit sein heiliges und gnädiges Walten zur Beförderung der höchsten und heiligsten Zwecke kund gab. Die gemeinschaftliche Liebe zu Christo ist es also, was hier die Ausgleichung zu Stande bringen kann, so daß die ungleich benannten Pole doch als befreundete erscheinen und sich anziehen. Dagegen gibt es allerdings auch rein contradictorische Gegensätze, bei denen der Natur der Sache nach nicht wohl ein tertium stattfinden kann, weil sie der bestimmt ausgesprochenen Schriftlehre durchaus und gradezu widersprechen. Dahin gehören die Gott und Welt vermischende Weltansicht, nach welcher die lebendige und selbstständige Persönlichkeit Gottes nicht anerkannt wird; die Meinung, daß die Individualität des Menschen mit dem Tode schwinde, der Geist ohne vita propria in dem Ein und All sich verliere, und die leibliche Auferstehung nur als Uebergang in andere Naturkörper zu fassen sey; die Meinung, daß die Menschheit sich keinesweges in einem entarteten oder getrübten Zustande befinde, daß die Sünde im Einklange mit der göttlichen Weltordnung stehe, nur beschränkte Weltansicht sey, oder daß die menschliche Kraft völlig hinreiche zur Selbsterlösung; endlich die Lehre, daß der historische Christus nur als Ideal zu betrachten sey, das im Grunde in jedem menschlichen Wesen verborgen liege. — Bei solchen Ansichten hat man nicht blos einen andern Standpunkt gewählt, sondern sich vom christlichen Boden selbst entfernt, wobei es uns wenig hilft, daß man der entgegenstehenden Darstellung einen ästhetischen und praktischen Werth beilegt, dem aber die dogmatische Wirklichkeit abgehe. Denn da die Seelenkräfte ein lebendiges Ganze ausmachen: so kann bei solchem Widerspruch im Inneren kein Seelenfriede seyn. Jedoch auch die glaubenslose Weisheit des Verstandes kann sich doch der Macht des Herzensglaubens eben so wenig als dem Einflusse des unerkannten christlichen Lichtes ent-

ziehen, so daß Gesinnung, Wandel und Brauchbarkeit für die Welt allerdings oft — selbst bei solchen Gegensätzen, die eine unübersteigliche Kluft der Meinungsvereinigung entgegenstellen — unleugbar Anerkennung verdienen. Auch ist die Hoffnung festzuhalten, daß diese zunehmende Gewalt des Herzensglaubens oder äußere Schicksale des Lebens und die einwirkende Kraft ganz vorzüglich von Gott ausgerüsteter Werkzeuge oft unerwartet einen großen Umschwung der Meinungen herbeiführen können.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Göthe und der König Hiskia über das Sterben als einen Act menschlich-persönlicher Selbstständigkeit.

Von

F. W. C. Umbreit. a)

Als Göthe in seinen merkwürdigen Gesprächen mit Falk am Begräbnißtage Wielands, da wo er über dessen Fortdauer die schönen Worte sagt: „von Untergang solcher hohen Seelenkräfte kann in der Natur niemals und unter keinen Umständen die Rede seyn; so verschwenderisch behandelt sie ihre Kapitalien nie," die höchst überraschende Aeußerung that: „Raphael war kaum in den Dreißigen, Kepler kaum einige Vierzig, als Beide ihrem Leben plötzlich ein Ende machten, indeß Wieland" —: fiel ihm Falk mit Erstaunen in die Rede, indem er sagte: „sprechen Sie doch vom Sterben, als ob es ein Act von Selbstständig-

a) Diese Worte wurden den 11ten März d. J. an dem Begräbnißtage eines seiner bewährtesten Freunde, des Herrn Wilhelm Benecke zu Heidelberg, niedergeschrieben. Der Selige war einer der tiefsinnigsten Theologen unserer Zeit, auch ohne Professur und Doctortitel, dessen eigenthümliche Ideen über persönliche Fortdauer aus seinem reichen christlich-philosophischen Nachlasse veröffentlicht zu werden gar sehr verdienten.

keit wäre" b) und Göthe fuhr fort: „das erlaube ich mir öfters" — worauf er ihm nun seine eigenthümliche Ansicht über persönliche Fortdauer entwickelt. Göthe hätte dieses Erstaunen seines Freundes mäßigen können, wenn er ihn auf den König Hiskia als seinen ältesten Gewährsmann verwiesen, und es ist zu verwundern, daß ihm bei seiner sonst bekannten Vertrautheit mit den Schriften des Alten Testamentes jene auffallende Stelle in dem Genesungsliede des genannten Königs entgangen, wo es Jes. 38, 12 heißt:

Ich schneide, wie ein Weber, mein Leben ab.

Unter den A. Ü. haben sich schon der Syr., Chald. und die Vulg. an der ersten Person קִפַּדְתִּי gestoßen, und fassen das verb. willkürlich in der 3ten pers. passive: „praecisa est veluti a textore vita mea." Die Bemerkung von Gesenius: „hier wäre nur die Schwierigkeit, daß dem Dichter selbst zugeschrieben wird, was von Gott eigentlich gesagt werden müßte, und gleich darauf auch diesem zugeschrieben wird" finde ich schon bei allen früheren Interpreten, die ich verglichen habe. Er ist geneigt, Piel passive zu nehmen, oder קֻפַּדְתִּי zu lesen: praecidor vitam meam, ut a textore und übersetzt gradezu: „abgeschnitten wird mein Leben, wie vom Weber," während sein Vorgänger Koppe alle Schwierigkeit dadurch zu heben meint, wenn man קָפַד = قَفَدَ convolvere oder opus finire erkläre und übersetze: „endigen muß ich, wie der Weber, mein Leben, oder: ich rolle auf, dem Weber gleich, mein Leben." Hitzig nennt es zwar hart, daß sich der König selbst das Abtrennen des Lebens zuschreibe, doch bleibt er bei dem sicheren Textesworte stehen: „ich schneide durch, wie ein

b) Vgl. Göthe aus näherem persönlichen Umgange dargestellt. Ein nachgelassenes Werk von Johannes Falk, Leipzig 1832. S. 52 und 53.

Weber, mein Leben," und erleichtert sich die anscheinende Härte durch die richtige Beobachtung: „die Darstellung seiner als des hier Selbstthätigen konnte durch die vorangehende indirekte Vergleichung mit dem Hirten veranlaßt werden, welcher ja sein Zelt auch selbst abbricht." Ich meiner Seits finde nun auch nicht einmal eine Härte in der vorliegenden Stelle, daß Hiskia als das selbst ausübend dargestellt wird, was er, wie man zunächst erwarten sollte, sogleich darauf, auf den rein-religiösen Standpunkt zurücktretend, durch Gott wirken läßt:

Er trennt mich ab vom Faden.

Wir dürfen nicht übersehen, daß die Kühnheit des königlichen Willens, selbst seinem Leben ein Ende zu setzen, schon durch das vorausgehende Wort gemildert wird:

meine Wohnung wird abgebrochen
und mir entrückt, wie eines Hirten Zelt,

wo in den öfters verkannten דּוֹרִי die Trennung des unzerstörbaren Ich's von der hinfälligen Hülle des Körpers bedeutend genug hervortritt. Nun aber steigert sich die Macht des Bewußtseyns selbstständiger Persönlichkeit des Geistes auf das Höchste, indem Hiskia von sich aussagt, daß er selbst das Gewebe seines Lebens abschneide. Aus dieser kurzen, bis jetzt unverstandenen, die activ-göttliche Kraft des Individuums stark bezeugenden und verherrlichenden Rede des frommen Königs leuchtet mit Blitzesgewalt schon im A. T. der höchste und einzige unmittelbare Beweis der Unsterblichkeit der Seele, und wir beherzigen dabei vollkommen ein anderes Wort unsers größten Dichters: „daß, je tüchtiger der Mensch sich in sich selbst erfühle, er desto weniger sich den Glauben an seine persönliche Fortdauer rauben lasse."

2.

Theudas, der Aufrührer,

Apstlg. 5, 36.

Von

Dr. Friedrich Sonntag,

Großherzoglich Badischem Kirchen- und Ministerialrathe.

1.

Als die Apostel des Herrn wegen der heldenmüthigen Standhaftigkeit, mit der sie den Auferstandenen unter dem Volke verkündigten, vor dem hohen Rathe zu Jerusalem standen, und manche Mitglieder des Rathes den Tod derselben begehrten, so erhob sich der hochgeachtete Gamaliel in der Versammlung, und ermahnte diese, nicht mit solcher Strenge zu verfahren, sondern die Angeklagten frei zu entlassen. Angehörend der Gesellschaft der Pharisäer und nach ihrer Lehre von dem Glauben an ein überall und ewig waltendes göttliches Verhängniß durchdrungen, bemerkte er dem hohen Rathe, daß das Unternehmen der Apostel, wenn es Menschensache sey, nicht bestehen werde, wenn es aber in Gottes Rathschlusse seinen Grund habe, nicht untergehen könne. Dabei erinnerte er an zwei Aufrührer, die schon vor der Zeit, ehe die Apostel als Verkündiger des Evangeliums auftraten, unter dem Volke aufstanden, aber mit ihren Unternehmungen zu Grunde gingen. „Vor diesen Tagen," sprach der Redner Apstlg. 5, 36 und 37, „stand Theudas auf, der sich für etwas „Großes ausgab, und an welchen sich eine Zahl „von vierhundert Mann anschloß. Er wurde „aber getödtet, und Alle, die ihm gehorchten, „wurden aufgelöst und wurden zu nichts. Nach „diesem stand Judas der Galiläer auf in den „Tagen der Schatzung, und zog viel Volk zum „Abfalle nach sich; und auch dieser kam um, und „Alle, die ihm gehorchten, wurden zerstreut."

Aus diesen Worten Gamaliels erkennen wir vorerst, daß der von ihm genannte Theudas, der an der Spitze von ungefähr vierhundert Mann aufstand, ein Aufrührer war. Da ausdrücklich nur Männer angegeben sind, die sich an diesen anschlossen, so haben wir Grund zu vermuthen, daß Theudas ein Mensch war, der nicht etwa blos durch falsche Lehren das Volk irre zu führen suchte, sondern der an der Spitze seiner Mannschaft sich mit Gewalt geltend zu machen strebte.

Sodann müssen wir aus Gamaliels Worten schließen, daß dieser Theudas unter die Zahl der damals besonders berüchtigten Aufrührer gehörte. Dafür zeugt schon der Umstand, daß ihn Gamaliel mit dem sehr berüchtigten Judas dem Galiläer zusammenstellt, von welchem wir aus Josephus wissen (arch. l. 18, c. 1, §. 1; — de bell. Iud. l. 2, c. 8, §. 1.), daß er bald nach der Absetzung des Archelaus, die nach Dio Cassius, l. 55. c. 27. (pag. 801, ed. Reimar.) im Jahre der Stadt Rom 759 oder im Jahre 6 unserer christlichen Zeitrechnung erfolgte, in der hierauf nach Befehl des Kaisers Augustus gehaltenen Schatzung viel Volk zum Aufruhre gegen die Römer verleitete. Ueberhaupt ist nicht wohl anzunehmen, daß der Redner, als er auf die Gewißheit des Mißlingens eigenmächtig und gegen Gottes Rathschluß unternommener Werke und dabei auf Beispiele verunglückter Aufrührer aufmerksam machen wollte, diese Beispiele aus der Zahl der minder bedeutenden Volksaufwiegler wählte. Vielmehr liegt es in der Natur der Sache, daß er für seinen Zweck an Leute erinnerte, die einst viel Aufsehen machten und große Erwartung oder Besorgniß erregten. Auch dürfen wir nicht übersehen, daß Gamaliel zwar den von ihm erwähnten Judas mit dem Beisatze: ὁ Γαλιλαῖος, und die Zeit, in welcher er aufstand, mit den Worten: ἐν ταῖς ἡμέραις τῆς ἀπογραφῆς näher bezeichnet, den ebenfalls angeführten Theudas aber ohne

irgend eine nähere Bezeichnung erwähnt. Offenbar setzte Gamaliel die Kenntniß des berüchtigten Theudas bei dem gesammten hohen Rathe voraus; und zu der Zeit, als Gamaliel sprach, hatte sich noch kein zweiter Theudas als Aufrührer erhoben, mit dem der erste hätte verwechselt werden können. Auch der erwähnte Judas konnte dem hohen Rathe nicht unbekannt seyn; aber ohne Zweifel suchte ihn Gamaliel deßwegen näher zu bezeichnen, weil er ihn von einem ungefähr zehn Jahre früher aufgestandenen Aufrührer gleiches Namens, nämlich von dem bei Josephus, arch. l. 17, c. 10, §. 5, und de b. I. l. 2, c. 4, §. 1. vorkommenden Judas, dem Sohne des Ezechias, unterscheiden wollte.

Ferner ergibt sich aus Gamaliels Worten, daß der von ihm angeführte Theudas wahrscheinlich eine große Einbildung von sich hatte, und bei solcher eine ausgezeichnete Rolle zu spielen suchte. Dieses läßt sich aus den Worten: λέγων εἶναί τινα ἑαυτὸν, vermuthen, in welchen Worten, wie längst von Kypke, Kuinöl und Andern durch Hinweisung auf den griechischen Sprachgebrauch gezeigt wurde, der Sinn enthalten ist, daß derselbe sich für etwas Großes und Bedeutendes ausgab. Während in Gamaliels Rede in Beziehung auf Judas den Galiläer durchaus keine Andeutung eines Ehrgeizes oder Hochmuthes vorkommt, und auch bei Josephus dieser Judas als ein Mann erscheint, dem es bei der Aufwieglung der Juden mehr um die alte Volksverfassung und um die Unabhängigkeit des Landes als um seine eigene Person zu thun war, so scheint Theudas mehr ein ehrgeiziger Mensch gewesen zu seyn, der, als er an der Spitze der ihm ergebenen Mannschaft aufstand, sich ein großes Ansehen unter dem Volke zu geben suchte.

Ausserdem ist nach Gamaliels Worten nicht zu bezweifeln, daß Theudas mit seinem Anhange ein unglückliches Ende nahm. Er wurde getödtet (ἀνῃρέθη) und

sein Anhang wurde gänzlich aufgelöst und zu nichts (*διελύθησαν καὶ ἐγένοντο εἰς οὐδέν*). Was nach dem Tode des Anführers mit dem Leben davon kam, ging aus einander, und verlor sich spurlos und unbemerkt. Auch Judas der Galiläer ging unter (*ἀπώλετο*) und auch sein Anhang wurde gänzlich zerstreut (*διεσκορπίσθησαν*). Merkwürdig aber ist es, daß Gamaliel bei dem Anhange des Judas die Worte: *καὶ ἐγένοντο εἰς οὐδὲν*, nicht beisetzt. Der Grund liegt darin, daß der zerstreute Rest der Partei des Judas, als dieser Mann untergegangen war, noch lange, wie wir aus Josephus wissen, im Stillen fortwirkte, und den freien Geist und die verwegenen Grundsätze desselben im Volke zu erhalten suchte. Darum konnte von dieser Partei der Redner nicht sagen, daß sie zu nichts geworden sey. Nur der Anhang des Theudas konnte als vernichtet betrachtet werden, weil sich die Spur dieses Anhangs, als der Rest sich nach dem Tode des Anführers zerstreut hatte, gänzlich verlor.

Was endlich die Zeit betrifft, in welcher Theudas aufstand, so spricht Gamaliel: *πρὸ τούτων τῶν ἡμερῶν ἀνέστη Θευδᾶς*. „Vor diesen Tagen, in denen wir jetzt leben, vor dieser Zeit, in welcher die Apostel auftraten, stand Theudas auf." Wie lange vor dieser Zeit sagt der Redner nicht, und es war auch nicht nöthig, daß er es sagte, da er mit Leuten sprach, bei denen er die Kenntniß der Sache voraussetzen durfte. Da aber Gamaliel noch hinzusetzt, daß Judas nach Theudas (*μετὰ τοῦτον*) aufstand, und da er den von ihm erwähnten Judas, wie schon oben bemerkt wurde, zur Unterscheidung von einem andern Aufrührer gleiches Namens als den in den Tagen der Schatzung aufgestandenen Galiläer bezeichnet, so sieht man deutlich, daß Theudas noch einige Zeit früher als Judas der Galiläer und noch vor der in der Apostelgeschichte erwähnten Schatzung seine gefährliche Rolle spielte. Gehen wir nun von den Tagen, in welchen

Judas der Galiläer sich erhob, in die frühere Zeit zurück, so finden wir zehn Jahre vorher das stürmische und von furchtbaren Aufrührern bewegte Todesjahr des ersten Herodes. Als Gamaliel ausser Judas dem Galiläer noch ein anderes merkwürdiges Beispiel eines verunglückten Aufrührers und zwar aus noch früheren Tagen aufstellen wollte, so überging er schwerlich die Zeit, die sogleich nach dem Tode des ersten Herodes eintrat, da ihm diese Zeit so manche ausgezeichnete Beispiele solcher Art darbot, und da vorher während des langen Zeitraums, in welchem Herodes als König regierte, kein Jahr mehr erscheint, in welches wir mit gleichem Grunde den Aufruhr des Theudas setzen könnten. Ich glaube daher, daß Theudas, wie schon von mehreren Gelehrten angenommen wird, unter diejenigen Aufrührer gehört, welche unter Kaiser Augustus im Todesjahre des ersten Herodes oder im Jahre der Stadt Rom 750 und folglich zehn Jahre früher als Judas der Galiläer aufstanden und sich damals berüchtigt machten. In jedem Falle folgt aus Gamaliels Worten, daß wir den noch vor Judas aufgestandenen Theudas nicht später als in die Tage des Kaisers Augustus setzen dürfen.

Auffallend übrigens könnte es scheinen, daß Gamaliel in Beziehung auf die Apostel, deren Absichten und Bemühungen durchaus auf keine politischen Neuerungen, sondern blos auf die Beförderung des himmlischen Reichs ihres Herrn gerichtet waren, Beispiele verunglückter politischer Aufrührer dem hohen Rathe vor Augen stellte. Daraus aber, daß Gamaliel in seiner Rede die beiden Aufrührer mit den Aposteln zusammenstellte, folgt nicht, daß er selbst die Apostel für ähnliche oder gleiche Leute ansah. Mit Recht aber kann man daraus schließen, daß die Gegner im hohen Rathe, die den Tod der Apostel wünschten, diese als wirkliche Aufrührer oder wenigstens als politisch gefährliche Leute, deren Benehmen Aufruhr und Verderben

herbeiführen werde, darzustellen suchten, und unter diesem Vorwand ihren Tod begehrten. Das war ja die alte boshafte Lüge, welche die Vorsteher der Juden schon gegen Christus vorgebracht hatten (Luk. 23, 5), und die sie selbst noch in später Zeit gegen den Apostel Paulus gebrauchten (Apstlg. 24, 5). Auf solche Weise läßt sich leicht erklären, wie Gamaliel sich veranlaßt fand, auf die Beispiele der erwähnten verunglückten Aufrührer hinzuweisen. Er wollte dadurch den hohen Rath aufmerksam machen, daß dieser, der ohnedies zur Zeit der römischen Herrschaft kein Recht über Leben und Tod hatte, nicht nöthig habe, auf eine so unerlaubte und gewaltsame Weise gegen die Apostel einzuschreiten, weil sie, wenn sie wirkliche Aufrührer seyen oder Aufruhr veranlassen sollten, ohnehin ihrem Untergange gewiß nicht entgehen würden. Gamaliel warnt zuerst die Mitglieder des hohen Rathes, sie sollten sich wohl vorsehen, was sie mit diesen Leuten thun wollten. Sodann erinnert er sie an das unglückliche Loos, das die Aufrührer Theudas und Judas ohne Einmischung des hohen Rathes traf, und hiermit zugleich an den Untergang, den auch die Apostel, wenn sie dergleichen Leute seyen, zu erwarten hätten. Hierauf ermahnt er nochmals, von den Aposteln abzulassen, und bemerkt überhaupt, daß ihr Werk, wenn es blos Menschensache sey, gewiß untergehen werde. Dann fügt er noch das nachdrückliche und große Wort bei: „Ist es aber von Gott, so vermöget ihr nicht, es zu zerstören." Uebrigens bedarf es kaum der Bemerkung, daß uns Lukas nicht Gamaliels ganze Rede, sondern nur das Wichtigste derselben mitgetheilt hat.

2.

Schon lange aber schien es manchen Gelehrten bedenklich zu seyn, daß Josephus in seinen geschichtlichen Werken, weder da, wo er von den im Todesjahre des ersten Herodes erregten furchtbaren Unruhen spricht

(arch. l. 17, c. 10; de b. I. l. 2, c. 3. 4. und 5.), noch an irgend einer andern Stelle einen unter Augustus aufgestandenen Theudas erwähnt, und daß bei demselben Geschichtschreiber erst später unter Kaiser Claudius ein Betrüger mit Namen Theudas vorkommt.

Längst schon war nämlich Kaiser Augustus vom Schauplatze der Welt abgetreten; auch Tiberius, unter welchem in einem der letzten Jahre seiner Regierung Gamaliels Rede geschah, war gestorben; ja auch Caligula war schon getödtet, und Claudius hatte den Kaiserthron bestiegen, als erst ein Theudas bei Josephus zum Vorscheine kommt. Beinahe funfzig Jahre waren seit dem Todesjahre des ersten Herodes verflossen, und fast vierzig seit dem Aufstande des berüchtigten Judas des Galiläers, und zehn bis zwölf oder noch mehr seit der von Gamaliel gesprochenen Rede, als zur Zeit des römischen Statthalters Cuspius Fadus, welcher bekanntlich nach dem Tode des Königs Agrippa des Ersten einige Jahre das jüdische Land verwaltete, der bei Josephus erwähnte Theudas aufstand, und also zwischen den Jahren 44 und 47 unserer Zeitrechnung seine Rolle spielte.

Josephus berichtet uns nämlich in seiner Archäologie, l. 20, c. 5, §. 1, daß zur Zeit des eben genannten Fadus ein Betrüger (γόης), mit Namen Theudas, aufgestanden sey, und sich für einen Propheten ausgegeben habe. Derselbe habe sehr viele Leute (τὸν πλεῖστον ὄχλον) überredet, ihm mit ihrem beweglichen Eigenthum an den Jordan zu folgen, und ihnen versprochen, daß auf sein Geheiß der Strom sich theilen und ihnen einen leichten Durchgang gestatten werde. Fadus aber habe Reitere gesandt, den Theudas und seinen Anhang unerwartet überfallen, viele Leute getödtet, und viele nebst dem Theudas gefangen genommen, und so dem Unfug ein Ende gemacht. Theudas sey hierauf enthauptet und sein Kopf nach Jerusalem gebracht worden.

Bei diesem Berichte des Josephus und bei seinem Stillschweigen hinsichtlich des ältern Theudas entstand bei manchen Gelehrten die Vermuthung, daß niemals in den Tagen des Kaisers Augustus ein Aufrührer mit Namen Theudas gelebt habe, und daß derjenige, welcher in der Apostelgeschichte vorkommt, eine und dieselbe Person mit dem bei Josephus erwähnten sey, und in die Zeit des Kaisers Claudius gehöre. Diese Ansicht finden wir unter Anderen bei Calvin, Valesius und De Wette, aber bei jedem dieser Gelehrten in besonderer Art.

Calvin (comment. in act. apost. 5, 36.) glaubt, daß das im fünften Kapitel der Apostelgeschichte erwähnte Verhör der Apostel nebst Gamaliels Rede erst in der Zeit der Regierung des Kaisers Claudius und des Statthalters Fadus vorgefallen sey, nachdem der bei Josephus erwähnte Theudas bereits aufgestanden war; und so meint er, daß auf diesen unter Claudius aufgestandenen Theudas sich das beziehe, was Gamaliel Apstlg. 5, 36 sprach. Da aber in Gamaliels Rede gesagt wird, daß Judas der Galiläer später als Theudas aufgestanden sey, so sucht sich Calvin aus dieser Schwierigkeit dadurch zu helfen, daß er in die Worte: *μετὰ τοῦτον*, einen andern Sinn zu legen sucht. Mit diesen Worten, behauptet er, habe Gamaliel nicht sagen wollen, daß Judas der Galiläer nach Theudas aufgestanden sey, sondern bloß, daß außer Theudas sich auch Judas erhoben habe, so daß nach dieser Auslegung der Aufstand des Judas der frühere seyn könnte. Particula post, sagt Calvin, tantundem valet atque insuper vel praeterea. Offenbar aber ist Calvins Ansicht über diese Stelle durchaus unhaltbar. Seine Meinung steht mit der chronologischen Ordnung der Apostelgeschichte in völligem Widerspruche; denn nach dieser Ordnung ereignete sich das im fünften Kapitel erzählte Verhör der Apostel

unleugbar um viele Jahre früher, als der erst im zwölften berichtete Tod des Königs Agrippa des Ersten; und erst, nachdem dieser König im Jahre 44 gestorben war, kam, wie wir aus Josephus wissen, Fadus als Statthalter in das jüdische Land, unter welchem sodann der bei Josephus erwähnte Theudas sich berüchtigt machte. Außerdem ist die von Calvin gegebene Erklärung der Worte: μετὰ τοῦτον, mit dem griechischen Sprachgebrauche nicht zu vereinigen.

Dreister als Calvin hält Valesius in seinen Anmerkungen zu Eusebius (annot. ad Euseb. hist. eccles. l. 2, c. 11, pag. 30 — 32) für möglich, daß Lukas κατὰ πρόληψιν berichtete, und so die Erwähnung des erst unter Kaiser Claudius aufgestandenen Theudas dem unter Kaiser Tiberius redenden Gamaliel willkürlich und eigenmächtig in den Mund legte, weil Lukas solche Erwähnung für passend zu der übrigen Rede Gamaliels gehalten habe. Wegen der Schwierigkeit, die auch bei dieser Meinung hinsichtlich der Worte: μετὰ τοῦτον vorhanden ist, nimmt Valesius an, daß in Gamaliels Rede Theudas als der später erschienene und der Zeit, in welcher Gamaliel sprach, nähere Aufrührer voranstehe, und Judas der Galiläer als der früher aufgestandene und entferntere nachfolge. Demnach würde nach Valesius der Sinn der Worte: μετὰ τοῦτον, nicht seyn, daß Judas später als Theudas aufgestanden sey, sondern daß er sich in einer weiter rückwärts liegenden Zeit und folglich früher als Aufrührer gezeigt habe. Daß diese Erklärung äußerst gezwungen und dem bekannten Sprachgebrauche zuwider ist, bedarf kaum einer Erwähnung. Zudem streitet die Ansicht des Valesius mit der Redlichkeit des Lukas, des edeln, frommen und standhaften Freundes des Apostels Paulus. Hätte sich Lukas eine solche willkürliche und leichtfertige Behandlung der Geschichte erlaubt, daß er dem Gamaliel Worte in

den Mund legte, von denen Lukas selbst gewußt hätte, daß sie Gamaliel nicht sprach, so würde die Glaubwürdigkeit seiner Geschichte gänzlich dahin fallen. Auch müßte man dem Verfasser der Apostelgeschichte die unbegreifliche Unbesonnenheit beimessen, daß er bei seinen Zeitgenossen, von denen sehr viele die Zeit des Aufstandes des unter Claudius erschienenen Theudas kennen mußten, seine Achtung und sein Vertrauen auf die leichtsinnigste Weise aufs Spiel setzte. Hätte er so unredlich seyn wollen, daß er dem Gamaliel die Erwähnung eines Aufrührers willkürlich und fälschlich in den Mund legte, so waren aus früherer Zeit und namentlich aus der Zeit des Augustus Aufrührer genug vorhanden, die er sicherer und leichter dazu hätte gebrauchen können.

Uebereinstimmend mit Calvin und Valesius, daß in den Tagen des Kaisers Augustus niemals ein Aufrührer Theudas gelebt habe, sucht De Wette den mit den Erklärungen dieser Gelehrten verbundenen Schwierigkeiten dadurch zu entgehen, daß er den Verfasser der Apostelgeschichte gradezu eines geschichtlichen Mißgriffs beschuldigt. Diese Behauptung, welche wir bei De Wette in seiner Einleitung in das neue Testament §. 114 finden, ist zwar einfacher und ungezwungener, als die von Calvin und Valesius geäußerten Ansichten; aber bei aller Achtung vor De Wette, als einem unserer gelehrtesten und berühmtesten Theologen, können wir doch einen solchen Mißgriff bei Lukas unmöglich annehmen. Nach De Wettes Meinung, wenn wir sie richtig verstehen, hätte Lukas auf zweifache Weise geirrt. Einmal hätte er das große und arge Versehen begangen, daß er den unter Kaiser Claudius aufgestandenen Theudas in die Tage des Kaisers Augustus und noch vor Judas den Galiläer gesetzt hätte; ein Versehen, das um so auffallender und sonderbarer seyn würde, da dieser jüngere Theudas seine Rolle zu einer Zeit spielte, als Lukas sich be-

reits im Jünglingsalter oder vielleicht schon im männlichen Alter befand, und da das blutige Ereigniß und das unglückliche Schicksal jenes Betrügers zur Zeit des Fadus, nachdem seit den letzten Jahren des Kaisers Augustus ziemliche Ruhe in Palästina geherrscht hatte, als etwas Neues und Außerordentliches großes Aufsehen erregen und sehr bekannt werden mußte; wobei nicht zu vergessen ist, daß nach dem Berichte des Josephus der Kopf des enthaupteten Verbrechers in die Hauptstadt Jerusalem gebracht wurde, in welcher sich damals außer vielen andern Christen auch Apostel und Gefährten der Apostel aufzuhalten pflegten. Sodann hätte sich Lukas noch des zweiten großen und argen Versehens schuldig gemacht, daß er den bekannten Gamaliel, den Lehrer seines Freundes Paulus, von diesem Vorfalle, der erst in den Tagen des Kaisers Claudius geschah, schon zur Zeit des Kaisers Tiberius hätte reden lassen. Solch ein ungeheurer doppelter Irrthum ist bei einem Schriftsteller, wie Lukas, unter den Verhältnissen, in welchen er lebte, nicht anzunehmen. So unwissend in der Geschichte seines eigenen Zeitalters war Lukas nicht; vielmehr besaß er genaue und gründliche Kenntnisse nicht nur in der Geographie, sondern auch in der Geschichte seiner Zeit, wie man Solches aus der Apostelgeschichte ersehen kann, und worauf noch jüngst Tholuck in seinem sehr schätzbaren uud gelehrten Werke über die Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte aufmerksam machte. Der Verfasser der Apostelgeschichte, dem die heilige Sache des Christenthums, für die er lebte, arbeitete und duldete, so sehr am Herzen lag, — er, den der Apostel Paulus seines vertrauten und vieljährigen Umgangs würdigte, und der im Anfange seines Evangeliums, als des ersten Theils der Urgeschichte des Christenthums, die er zu schreiben sich berufen fühlte, uns die Versicherung gibt, er habe Alles genau zu erforschen gesucht (Luk. 1, 3), kann unmöglich, als er den

zweiten Theil, die Apostelgeschichte, schrieb, bei Dingen, die mit der ihm so heiligen Sache in naher Verbindung standen, so nachlässig, gleichgültig und leichtsinnig gewesen seyn, daß er den unerhörten zweifachen Irrthum begehen konnte, dessen er beschuldigt wird. Durch eine solche Nachlässigkeit, wenn er einen Vorfall, der sich in den Tagen des Kaisers Claudius bei Lebzeiten seiner Leser ereignete, in die Tage des Kaisers Augustus und die Erwähnung desselben in die Tage des Kaisers Tiberius gesetzt hätte, würde er alles Vertrauen, das er bei seinen Lesern besaß, in Gefahr gebracht oder verloren haben. Auf solche Art behandelte Lukas die Geschichte nicht. Seine Erzählungen enthalten deutliche Beweise einer gewissenhaften Genauigkeit und Sorgfalt, wenn man das, was er in geographischer oder geschichtlicher Hinsicht bemerkt, mit den Zeugnissen anderer Schriftsteller vergleicht. Ja schon daraus, daß er uns von der Gründung und Ausbreitung der Kirche und von den Thaten und Schicksalen der Apostel keine große Masse von Nachrichten mittheilt, läßt sich ein für ihn günstiger Schluß ziehen. Gewiß waren damals, als er die Apostelgeschichte schrieb, viel mehr Erzählungen und Nachrichten hinsichtlich der Kirche und der Apostel im Umlaufe; aber daraus, daß er sich auf die Mittheilung einer ziemlich geringen Zahl von Thatsachen beschränkt, geht deutlich hervor, daß er bei dem, was er uns mittheilt, nicht blindlings, sondern mit Ueberlegung, Prüfung und Auswahl verfuhr, und wenigstens nicht auf eine so ungeheure Art irren konnte. Wir können seiner Redlichkeit und seinem guten Eifer für die Sache des Christenthums zutrauen, daß er die Wahrheit sagen wollte. Wir können uns nicht einmal einen Grund denken, warum er bei der Rede Gamaliels nicht hätte geneigt seyn sollen, die Wahrheit zu berichten. Dabei lebte er in Verhältnissen, bei denen er wohl erfahren konnte, was Gamaliel bei dem Verhöre der Apostel gesprochen hatte; denn er war

der vieljährige vertraute Freund und Gefährte des Apostels Paulus, der ein Schüler Gamaliels und ehemals als Verfolger der Christen in die Plane des hohen Rathes zu Jerusalem eingeweiht war. Außerdem waren manche vornehme Juden vorhanden, die theils früher schon dem Christenthume heimlich geneigt waren, theils nach der Zeit, als Gamaliel bereits die bekannten Worte gesprochen hatte, zum christlichen Glauben sich wandten (Joh. 12, 42. Apstlg. 6, 7). Auf solche Weise konnte Lukas über Gamaliels Aeußerungen sichere und zuverlässige Auskunft erhalten. Ueberhaupt ist kaum begreiflich, wie nur unter den Zeitgenossen eines unter Kaiser Claudius aufgestandenen Theudas der Irrthum hätte entstehen können, daß dieser unter Augustus aufgestanden sey, und daß Gamaliel schon zur Zeit des Tiberius von ihm gesprochen habe.

3.

Auch Cäsar Baronius glaubte einst, daß der in der Apostelgeschichte angeführte Theudas mit dem bei Josephus erwähnten eine und dieselbe Person sey; aber nach seiner Ansicht irrte nicht Lukas, sondern Josephus (Baron. annal. eccles. a. 1, c. 57; — a. 34, c. 272). Mit ihm stimmt Ludwig Cappellus, der übrigens nach Kuinöls Angabe anderswo eine andere Meinung geäußert haben soll, in seinem Compendium historiae Iudaicae überein, welches er als Anhang mit seiner Historia apostolica im Jahr 1634 bei De Tournes und De Pierres herausgab. In einer Anmerkung, Seite 117, sagt Cappellus ausdrücklich in Beziehung auf die von Josephus erzählte Geschichte des Theudas: In alienum tempus huc retulisse videtur Iosephus historiam istam, quam necesse est prius contigisse, siquidem Gamaliel actor. 5. vers. 36 eius meminit circa finem anni ultimi Tiberii. Selbst auch Valesius ist ungeachtet seiner oben erwähnten Ansicht nicht abgeneigt, einen Irrthum bei Josephus

für möglich zu halten, wie ebenfalls aus seinen Anmerkungen zu Eusebius ersehen werden kann.

Demnach hätte Josephus aus Versehen den unter Augustus aufgestandenen Theudas in die Tage des Kaisers Claudius und ungefähr um funfzig Jahre zu spät gesetzt. Auch dieses Versehen wäre groß, da Josephus, wenn auch etwas jünger als Lukas, doch ebenfalls unter Kaiser Claudius schon lebte. Josephus wurde nämlich im ersten Jahre des Kaisers Caligula geboren (Ios. vita c. 1), und war also zur Zeit, als der von ihm erwähnte Theudas aufstand, ungefähr neun Jahre alt. Das von Josephus geschehene Versehen wäre aber doch nicht doppelt, und nicht so groß und so arg wie das dem Lukas zur Last gelegte, und darum wäre es auch eher für möglich zu halten. Dabei müssen wir noch besonders einen bedeutenden Umstand wohl bedenken. Als nämlich Josephus nach der Zerstörung Jerusalems seine Geschichte des jüdischen Kriegs schrieb, so erwähnte er in dieser kein Wort von einem zur Zeit des Statthalters Fadus unter Claudius aufgestandenen Theudas, obgleich in diesem Werke, worin er nicht nur den Krieg selbst, sondern auch die allmähliche Entwickelung desselben und die ihm vorangehenden Unruhen und Aufstände erzählt, der schickliche Ort dazu gewesen wäre. Ja er versichert sogar in dem eben genannten Werke, daß die Statthalter Cuspius Fadus und Tiberius Alexander das Volk im Frieden erhalten, und daß erst unter dem Statthalter Cumanus wieder Unruhen begonnen hätten; denn in Ansehung der beiden Erstern sagt er de b. I. l. 2. c. 11, §. 6: οἳ, μηδὲν παρακινοῦντες τῶν πατρίων ἐθῶν, ἐν εἰρήνῃ τὸ ἔθνος διεφύλαξαν; und in Beziehung auf Cumanus äußert er l. 2, c. 12, §. 1: ἐφ᾽ οὗ θόρυβοί τε ἤρξαντο καὶ φθορὰ πάλιν Ἰουδαίων ἐγένετο. Erst in der Archäologie, die er bekanntlich später als die Geschichte des jüdischen Kriegs schrieb, und die er erst im dreizehnten Jahre des Kaisers

Domitianus und also erst im Jahre 94 unserer Zeitrechnung vollendete (Ios. arch. l. 20, c. 11, §. 2), gibt er uns in der schon oben erwähnten Stelle, l. 20, c. 5, §. 1, von einem unter Claudius und Fadus aufgestandenen Theudas Nachricht. Dieser Umstand läßt vermuthen, daß Josephus vielleicht zur Zeit, als er seine Geschichte des jüdischen Kriegs schrieb, noch gar nichts von diesem eben erwähnten Theudas wußte, und vielleicht, so lange er in Jerusalem lebte, nie etwas von ihm gehört hatte, und die Kunde von demselben erst später in Rom oder sonst irgendwo erhielt. In diesem Falle wäre es dann wohl möglich, daß er den unter Augustus aufgestandenen Theudas, da er vielleicht die Zeit des Aufstandes und einige Nebenumstände nicht richtig erfuhr, in die Tage des Kaisers Claudius setzte.

Wahrscheinlicher aber ist es doch immer, daß auch Josephus in der Angabe der Zeit nicht irrte, und billiger, daß wir auch ihn keines so großen Irrthums beschuldigen, so lange wir keinen hinlänglichen Grund dazu haben. Es ist auch leicht möglich, daß Josephus in seiner Geschichte des jüdischen Kriegs den von ihm später erwähnten Theudas nicht deswegen überging, weil er in früherer Zeit nie von ihm gehört hatte, sondern weil er im Augenblick, als er von Cuspius Fadus schrieb, zufällig nicht an Theudas dachte. Und gesetzt, daß Josephus erst nach der Zerstörung Jerusalems den unter Claudius geschehenen Auftritt des jüngeren Theudas von Römern oder Juden erfuhr, so ist doch billig anzunehmen, daß auch er bei dieser Sache seine Gewährsmänner kannte und zu beurtheilen wußte, und einen wichtigen Grund hätte, warum er dieses Ereigniß in der Archäologie nachholte, und nun grade in die Zeit des Statthalters Fadus setzte, die er in seinem frühern Werke als eine ruhige geschildert hatte. Ueberhaupt ist die Aehnlichkeit der beiden Theudas, wie wir uns noch mehr überzeugen werden, nicht

von solcher Art, daß wir besondere Veranlassung hätten, einen derselben aus der Geschichte zu verbannen.

4.

Unter diesen Umständen, da der Bericht des Lukas so deutliche und sichere Merkmale der Glaubwürdigkeit an sich trägt, und da wahrscheinlich auch Josephus nicht irrte, glaube ich, daß die Ansicht, wonach Gamaliels Theudas eine von dem bei Josephus erwähnten Theudas ganz verschiedene Person ist, in jeder Hinsicht den Vorzug verdient. Diese Ansicht finden wir schon bei Beza (annot. mai. ad N. T. act. 5, 36) und bei Casaubonus (exerc. ad Baron. annal. 2, 18). Dieselbe wird auch von Grotius in seinem berühmten Commentar angenommen, von Basnage (histoire des Iuifs l. 7, c. 12, §. 7.) vertheidigt, und von Bengel, Heumann, Rosenmüller, Kuinöl, Olshausen und Anderen als die richtige anerkannt. Selbst der israelitische Schriftsteller Jost in seiner rühmlich bekannten Geschichte der Israeliten (Theil 2; Anhang, S. 76 und 77) stimmt dieser Ansicht bei, und erkennt eben so wohl die Glaubwürdigkeit des Lukas als die des Josephus an. Alle die Schwierigkeiten, mit welchen die anderen Meinungen verbunden sind, verschwinden bei dieser Ansicht, und es ist bei ihr durchaus keine Ursache zu einem bedeutenden Zweifel vorhanden.

Zwei verschiedene Theudas stehen also nach dieser Ansicht vor uns. Der eine lebte in den Tagen des Kaisers Augustus, und stand, wie schon oben bemerkt wurde, höchst wahrscheinlich in dem sturmbewegten Todesjahre des ersten Herodes auf; der andere erhob sich unter Kaiser Claudius zur Zeit des Statthalters Fadus ungefähr funfzig Jahre später, als jener. Der eine erscheint an der Spitze von ungefähr vierhundert Mann; der andere führt sehr viel Volk mit sich fort; und da sogar das bewegliche Eigenthum mitgenommen wird, so scheinen ganze Familien

mit ihm gezogen zu seyn. Der eine endlich hat mehr das Aussehen eines ehrgeizigen und kühnen Aufrührers, der an der Spitze seiner schlagfertigen Mannschaft mit Gewalt seine Entwürfe auszuführen sucht; der andere kommt uns mehr als ein gemeiner Betrüger vor, der sich fälschlich für einen Propheten und Wunderthäter ausgibt, und durch lügenhafte Versprechungen eine große Schaar einfältiger Menschen an den Jordan zu locken sucht, wahrscheinlich in der Absicht, dort mit seinen Spießgesellen dieselben in einer abgelegenen Gegend auszuplündern.

Diese beiden Parteiführer haben zwar einen gleichen Namen, und beide werden, wie aus Gamaliels Rede und aus dem Berichte des Josephus hervorgeht, am Ende getödtet. In diesen Umständen aber liegt durchaus kein Grund, zwei Personen, zwischen denen hinsichtlich ihres Todes ein halbes Jahrhundert liegt, und die auch in anderer Hinsicht unähnlich erscheinen, in eine einzige zu verwandeln.

Was die Gleichheit des Namens betrifft, so zeigt uns die Geschichte auch sonst ähnliche Beispiele in großer Menge; und namentlich sind auch in der jüdischen Geschichte solche außer den beiden Theudas vorhanden. So erscheinen unter den Juden in dem Zeitraume von dem Tode des ersten Herodes bis zur Zerstörung Jerusalems drei Judas als ausgezeichnete Parteiführer. Der erste ist Judas, der Sohn des Ezechias, ein Aufrührer im Todesjahre des eben erwähnten Herodes (Ios. de b. I. l. 2, c. 4, §. 1; arch. l. 17, c. 10, §. 5). Der andere ist Judas der Galiläer, der nach der Absetzung des Archelaus aufstand, und der von Gamaliel neben Theudas erwähnt wird. Der dritte endlich ist Judas, der Sohn des Jairus, der Befehlshaber eines Heeres von Dreitausend am Ende des jüdischen Kriegs (Ios. de b. I. l. 7, c. 6, §. 5). — In dem nämlichen Zeitraume treten fünf bedeutende Simon als Aufrührer unter dem Volke der Juden auf; nämlich

erstens Simon, ein Sklave des Herodes, im Jahr, als dieser König starb (Ios. de b. I. l. 2, c. 4, §. 2; arch. l. 17, c. 10. §. 6; Tacit. hist. l. 5, c. 9); — zweitens Simon, der Sohn Judas des Galiläers, zur Zeit des Kaisers Claudius und des Statthalters Tiberius Alexander (Ios. arch. l. 20, c. 5, §. 2); — drittens Simon, der Sohn des Kathla, ein Hauptanführer der Idumäer zur Zeit der Belagerung Jerusalems (Ios. de b. I. l. 5, c. 6, §. 1); — viertens Simon, der Sohn des Arinus, ein Befehlshaber der Zeloten (Ios. de b. I. ibid.); — fünftens Simon, der Sohn des Gioras, der allgemein bekannte Hauptanführer der Juden zur Zeit des mit den Römern geführten furchtbaren Krieges (Ios. de b. I. l. 2, c. 19, §. 2; l. 4, c. 9, §. 3 — 8; l. 5, c. 1, §. 3. etc.; Tacit. hist. l. 5, c. 12). — Ebenfalls, und zwar in dem noch kürzeren Zeitraume vom Tode des Königs Agrippa des Ersten bis zum Untergange Jerusalems, treten unter den aufrührerischen Juden mehrere Eleazar auf, von denen wir nur vier bemerken wollen, die eine Hauptrolle als Aufrührer spielten. Vorerst erscheint uns Eleazar, der Sohn des Dinäus, ein Aufrührer, der schon vor dem Ausbruche des jüdischen Krieges sein Wesen trieb, und ἀρχιλῃστής genannt wird (Ios. de b. I. l. 2, c. 12, §. 4; l. 2, c. 13, §. 2; arch. l. 20, c. 6, §. 1; l. 20, c. 8, §. 5); — sodann Eleazar, der Sohn des Ananias, ein Hauptaufwiegler des Volks gegen die Römer (Ios. de b. I. l. 2, c. 17, §. 2 — 9; l. 2, c. 20, §. 4); — ferner Eleazar, der Sohn Simons, ein sehr berüchtigter Anführer der Zeloten zur Zeit des jüdischen Kriegs (Ios. de b. I. l. 2, c. 20, §. 3; l. 4, c. 4, §. 1; l. 5, c. 1. §. 2 etc.; Tacit. hist. l. 5, c. 12); — und endlich Eleazar, ein Abkömmling Judas des Galiläers, der muthige Befehlshaber von Masada (Ios. de b. I. l. 7, c. 8, §. 1). —

Bei solchen Beispielen kann es uns nicht befremden,

daß wir auch zwei Volksaufwiegler mit Namen Theudas finden, den einen unter Augustus, und den andern unter Claudius. Ohnedieß war der Name Theudas, wie längst schon von mehreren Gelehrten bemerkt wurde, nicht so selten. Man findet bekanntlich einen Freigelassenen dieses Namens bei Cicero, ep. ad div. l. 6, ep. 10; und einen Arzt, der eben so heißt, bei Galenus, de compositione medicamentorum per genera, l. 6, c. 14, (tom. 13, pag. 925 ed. Kühn). Theudas ist eine griechische Form des syrischen Namens ܬܘܕܐ, (Thoda), wie man aus der syrischen Uebersetzung, Apstlg. 5, 36, ersieht, oder des hebräischen תּוֹדָה, mit welchem Namen im Thalmud, wenigstens in denjenigen Ausgaben, worin keine Stellen gestrichen sind, ein Schüler Jesu bezeichnet wird (Gem. Babyl. Sanhedrin c. 6, fol. 43, a.). Auch die Namen *Θειώδας* (Diogen. Laert. l. 9, c. 12, §. 7), *Θευδίων* (Ios. arch. l. 17, c. 4, §. 2; l. 20, c. 1, §. 2), und תודוס (*Θῶδος*) (Gem. Babyl. Pesachim, c. 4, fol. 53, a. b.; Bezah, fol. 23, a.) sind wohl ebenfalls nur verschiedene Formen des syrischen Namens Thoda.

Eben so wenig aber als die Gleichheit des Namens berechtigt uns das gleiche unglückliche Ende der beiden Thoda oder Theudas, einen von ihnen aus der Geschichte zu verbannen. Das Loos, welches sie traf, war dasjenige, welches gewöhnlich solchen tollkühnen Verbrechern zu Theil wird. Ihre Plane scheiterten; ihr Leben ging als Opfer ihrer Verwegenheit unter; und was von ihrer Partei mit dem Leben davon kam, zerstreute sich. Aehnliche Beispiele finden wir auch in dieser Hinsicht an den oben erwähnten Männern mit Namen Judas, Simon, und Eleazar. Ihre Hoffnungen wurden vereitelt, und ihr Ende war ein unglückliches. Von denjenigen unter ihnen, deren Tod uns die Geschichte meldet, wissen wir, daß sie auf eine gewaltsame Weise starben. Judas der Galiläer kam um, und Judas, der Sohn des Jai-

rus, blieb in einem Treffen. Simon, der Sklave des Herodes, fiel durch ein feindliches Schwert; Simon, der Sohn Judas des Galiläers, starb am Kreuze; Simon, der Sohn des Gioras, wurde in Rom hingerichtet. Eleazar, der Abkömmling von Judas dem Galiläer, ließ sich freiwillig von einem seiner Unglücksgefährten tödten. Wahrscheinlich fanden auch Eleazar, Simons Sohn, und Eleazar, der Sohn des Ananias, bei der Belagerung Jerusalems ihren Untergang. So dürfen wir uns auch nicht wundern, zumal bei dem strengen Verfahren, das die Römer bei Aufrührern zu beobachten pflegten, daß in einem Zeitraume von funfzig Jahren auch zwei Theudas als Volksaufwiegler eines gewaltsamen Todes starben.

5.

Nach allem diesem erscheint uns also die Ansicht, daß die in der Apostelgeschichte und bei Josephus erwähnten Theudas oder Thoda zwei verschiedene Personen sind, als diejenige, welcher entschieden der Vorzug gebührt. Sie steht auf gutem Grunde und ist mit keinen solchen Schwierigkeiten verknüpft, wie die Meinungen derjenigen, welche einen dieser beiden Volksaufwiegler aus der Geschichte verbannen wollen. Auch Michaelis sprach einst in seinen Anmerkungen zum N. T. (Apstlg. 5, 36) seine Ueberzeugung aus, daß der Aufrührer, von dem Gamaliel spricht, eine ganz andere Person sey, als derjenige, dessen Josephus erwähnt. Nur hält er für unwahrscheinlich, daß beide den Namen Theudas führten, und vermuthet, daß bei einem von beiden entweder Lukas, oder, was er für wahrscheinlicher hält, Josephus den Namen unrichtig angegeben habe. Aber nach den oben angeführten Beispielen der Aufrührer mit Namen Judas, Simon und Eleazar sind wir auch zu dieser Annahme nicht berechtigt. Nur ein Einziges könnte vielleicht noch Manchen befremden, nämlich daß Josephus in seinen

Geschichtswerken den älteren Theudas nicht nennt. In dieser Hinsicht aber sind zwei Fälle leicht möglich, bei denen wir uns vollkommen beruhigen können. Entweder nämlich ist Gamaliels Theudas unter der Zahl der bei Josephus ohne Angabe des Namens bemerkten Aufrührer mitbegriffen; oder dieser Geschichtschreiber führt denselben, da er vielleicht zwei Namen hatte, unter einem andern Namen an.

Nach der gewöhnlichen Meinung ist der von Gamaliel erwähnte ältere Theudas einer von denjenigen Aufrührern, deren Josephus ohne Angabe ihres Namens gedenkt. Im Todesjahre des Herodes erhob sich nämlich eine große Zahl von Empörern. Josephus erwähnt nur drei derselben mit Namen. Daß es aber noch viele andere gab, die zu gleicher Zeit aufstanden, gibt er uns deutlich zu erkennen. Er sagt nämlich (arch. l. 17, c. 10, §. 4): *ἐν τούτῳ δὲ καὶ ἕτερα μύρια θορύβων ἐχόμενα τὴν Ἰουδαίαν κατελάμβανε*; und §. 8: *λῃστηρίων δὲ ἡ Ἰουδαία ἔμπλεως ἦν.* Auf ähnliche Weise drückt er sich in der Geschichte des jüdischen Krieges aus (l. 2, c. 4, §. 1 und 3). Auch erscheint in seinen beiden Hauptwerken (arch. l. 17, c. 10, §. 6; de b. I. l. 2, c. 4, §. 3) ein aufrührerischer Brandstifter, welcher im Jordanthale bei Amatha oder Betharamaton Schrecken verbreitete, aber ohne Namen angeführt wird. Ein solcher oder ein anderer der bei Josephus ohne Namen vorkommenden Aufrührer könnte daher Gamaliels Theudas wohl gewesen seyn. Josephus hat auch andere und noch wichtigere Begebenheiten in der jüdischen Geschichte übergangen, wie zum Beispiele die Verfolgung der Christen durch Agrippa den Ersten, welche in der Apostelgeschichte, Kap. 12, berichtet ist, und die unter Claudius geschehene Vertreibung der Juden aus Rom, die sowohl von Lukas, Apstlg. 18, 2, als auch von Suetonius (Claud. c. 25) erwähnt wird. Daher ist es nicht so sehr auffallend, wenn er auch

den von Gamaliel erwähnten Theudas mit Stillschweigen überging, oder wenigstens seinen Namen nicht nannte. Vielleicht war ihm dieser ältere Theudas, der schon unter Augustus lebte, nach seinen Thaten und Schicksalen nicht so genau wie dem Gamaliel bekannt, welcher um viele Jahre früher geboren war. Da selbst der jüngere Theudas von Josephus in seiner Geschichte des jüdischen Kriegs übergangen wurde, so kann es uns nicht so sehr auffallen, wenn er den älteren nicht nur in diesem Geschichtswerke, sondern auch in der Archäologie überging, oder ihn wenigstens mit den übrigen ohne Namen angeführten Aufrührern zusammenfaßte.

So gern ich aber auch diese Möglichkeit zugestehe, so halte ich doch ebenfalls für leicht möglich, daß der von Gamaliel angeführte Theudas einer von den bei Josephus (arch. l. 17, c. 10, und de b. I. l. 2, c. 4) mit Namen erwähnten Aufrührern ist; zumal, da dieser Theudas, den Gamaliel neben Judas dem Galiläer als ein ausgezeichnetes Beispiel aufstellte, ohne Zweifel ein sehr berüchtigter Aufrührer war. Es sind unter den im Todesjahre des ersten Herodes aufgestandenen Aufrührern nur drei, welche Josephus an den oben erwähnten Stellen mit Namen erwähnt, nämlich Judas, der Sohn des Ezechias, Simon, der Sklave des Herodes, und Athronges, der Hirte. Einer dieser drei Aufrührer könnte also Gamaliels Theudas gewesen seyn, da es möglich ist, daß ihn Josephus unter einem andern Namen anführte.

Bekannt ist es nämlich aus der Geschichte des Morgenlandes, daß Leute, welche ihren Beruf änderten und sich auf eine höhere Stufe der Wirksamkeit erhoben, zu ihrem früheren Namen sich oft noch einen zweiten beilegten. Der persische Prinz Arsikas bestieg unter dem Namen Artaxerxes den Königsthron (Plutarch. Artax. c. 1). Der Araber Aeneas, als er zur Regierung gelangte,

nannte sich Aretas (Ios. arch. l. 16, c. 9, §. 4). Zeno, Polemons Sohn, als er König der Armenier wurde, ließ sich von ihnen Artarias nennen (Tacit. annal. l. 2, c. 56). Solche Beispiele der Annahme eines zweiten Namens finden wir besonders häufig bei den Juden. Der Hasmonäer Jannäus, der als König auf seinen Bruder Aristobulus den Ersten folgte, wurde auch Alexander genannt (Ios. arch. l. 13, c. 12, §. 1). Antipater, in Idumäa geboren, der Freund des zweiten Hyrkanus und unter diesem oberster Staatsbeamter im jüdischen Lande, hieß vorher Antipas (Ios. arch. l. 14, c. 1, §. 3). Die beiden Brüder, Jesus und Onias, zur Zeit des syrischen Königs Antiochus Epiphanes, legten sich, als sie Hohepriester wurden, ebenfalls neue Namen bei; der eine nannte sich Jason und der andere Menelaus (Ios. arch. l. 12, c. 5, §. 1.). Die Apostel des Herrn, als sie die Geschäfte der Fischer und Zöllner verließen und sich dem Berufe der Verkündigung des Evangeliums weihten, kommen auch zum Theile mit neuen Namen vor. Simon Bar Jona erscheint als Petrus; Levi als Matthäus; Judas, der Sohn des Jakobus, als Thaddäus. Auch der Pharisäer Saul, als er die neue Laufbahn eines Apostels betrat, tritt mit dem Namen Paulus auf; und sein Freund Silas heißt zugleich auch Silvanus. Für unsere Untersuchung aber ist uns besonders das Beispiel eines jüdischen Aufrührers merkwürdig, der sowohl nach dem Berichte des Dio Cassius, l. 68, c. 32 (pag. 1145—1146. ed. Reimar.), als auch nach dem des Eusebius (hist. eccles. l. 4, c. 2) unter Kaiser Trajanus einen furchtbaren Aufstand in Cyrene erregte. Es war das achtzehnte Jahr der Regierung dieses Kaisers, oder das 115 unserer Zeitrechnung, als dieser Aufstand ausbrach. Nach dem einstimmigen Berichte beider Geschichtschreiber wurde dieser Empörung der Juden, welche von den Römern mehr als einmal geschlagen wurden, zuletzt durch einen großen

Sieg des römischen Feldherrn Lusius ein Ende gemacht, welcher Feldherr, wie ebenfalls beide melden, nachher Statthalter des jüdischen Landes wurde. Nach Dio Cassius, der unter Antoninus dem Frommen geboren wurde, und später die höchsten Ehrenämter in Rom bekleidete, und der gewiß seinen Bericht aus sicheren Quellen schöpfte, hieß der Jude, der an der Spitze der Aufrührer in Cyrene stand, Andreas. Nach Eusebius aber, welcher, wie man aus seinem mit Dio Cassius übereinstimmenden Berichte sieht, ebenfalls zuverlässige Quellen benutzte, und welcher sich ausdrücklich auf heidnische Schriftsteller beruft, von denen er sagt, daß man bei ihnen alles das, was er berichte, wörtlich finde, erscheint der nämliche Jude als König Lucuas. Offenbar ist der Aufrührer Andreas bei Dio Cassius mit dem Könige Lucuas bei Eusebius eine und dieselbe Person. Der Jude, der früher Andreas hieß, trat beim Aufruhr in Cyrene als König Lucuas auf. Der eine Geschichtschreiber führt ihn unter diesem und der andere unter jenem Namen auf. Ein ähnlicher Fall kann bei dem von Gamaliel erwähnten Theudas stattfinden. Zwei von den bei Josephus an den angeführten Stellen mit Namen bezeichneten Aufrührern, Simon und Athronges, traten ebenfalls als Könige auf, und auch bei Judas spricht Josephus von einer Eifersucht auf königliche Ehre. Leicht möglich ist es daher, daß einer dieser drei Männer Gamaliels Theudas ist, indem er sich, als er das königliche Diadem aufsetzte, noch einen zweiten Namen beilegte, und so bei Josephus unter einem andern Namen als in der Apostelgeschichte vorkommt.

6.

Welchen der beiden Fälle wir auch annehmen mögen, ob wir den von Gamaliel erwähnten Theudas für einen der bei Josephus ohne Namen angedeuteten Aufrührer halten, oder ob wir ihn als einen der drei nament-

lich angegebenen betrachten, so bleibt in einem, wie in dem andern Falle immer der Hauptsatz entschieden, daß wir durchaus keine Ursache haben, in die Glaubwürdigkeit des von Lukas erstatteten Berichtes einen Zweifel zu setzen. Denken wir uns aber den zweiten Fall als möglich, nämlich daß Gamaliels Theudas bei Josephus unter einem andern Namen vorkomme, so erhebt sich zuletzt noch die Frage, für welchen der drei bei Josephus namentlich angegebenen Aufrührer in diesem Falle derselbe am Wahrscheinlichsten zu halten seyn möchte.

Der aus dem siebzehnten Jahrhunderte bekannte Chronolog Jacob Usserius äußert in seinen Annalen zum Jahr 4001 die Vermuthung, daß der von Gamaliel erwähnte Theudas für eine und dieselbe Person mit dem bei Josephus genannten Judas, dem Sohne des Ezechias, zu halten sey. Diese Ansicht stützt er auf die Voraussetzung, daß der Name Judas Eins sey mit Thaddäus und Theudas. Die gemachte Voraussetzung aber ist nicht erwiesen. Schon die Gleichheit der Namen Thaddäus und Theudas ist zweifelhaft, da der Syrer für Thaddäus das Wort ܬܕܝ (Thadai) und für Theudas das Wort ܬܘܕܐ (Thoda) setzt, und also beide Namen von einander unterscheidet. Noch viel weniger möchte der Name Judas, יְהוּדָה, wofür der Syrer immer ܝܗܘܕܐ (Jihudo) setzt, für gleich mit Theudas oder mit Thaddäus zu halten seyn. Bekanntlich wird zwar der Apostel Judas, der Sohn des Jakobus, zugleich auch Thaddäus genannt, aber nicht, weil man beide Namen für gleich hielt, sondern weil er nach oben erwähnter jüdischer Sitte noch einen zweiten Namen führte. Auch wenn die beiden Namen יְהוּדָה und תּוֹדָה von dem nämlichen Stammworte יָדָה (Hiph. הוֹדָה) abzuleiten sind, so folgt auch daraus nicht die Gleichheit derselben; denn wie zwei verschiedene Wörter überhaupt, so können auch zwei verschiedene Namen aus gleicher Wurzel entspringen.

Am Wahrscheinlichsten aber, wenn Gamaliels Theudas einer von den bei Josephus namentlich erwähnten drei Aufrührern ist, würde Simon, der Sklave des Herodes, dafür zu halten seyn, da bei ihm mehr, als bei den beiden andern die Merkmale seiner Person für solche Vermuthung sprechen.

Vorerst erscheint uns dieser Simon unter den im Todesjahre des ersten Herodes aufgestandenen Aufrührern als derjenige, welcher das größte Aufsehen erregte und sich am Meisten berüchtigt machte. Ein Mann, durch eine schöne und große Gestalt, sowie durch Leibesstärke und kühnen Muth ausgezeichnet, ließ er sich als König ausrufen, und schmückte sein Haupt mit dem Diadem. Von Peräa, wo er sich hauptsächlich aufhielt, kam er auch über den Jordan nach Judäa herüber, und plünderte und verbrannte reiche Schlösser und vornehme Landhäuser. Sogar in Jericho, nur sechs bis acht Stunden von Jerusalem, ließ er den königlichen Palast ausrauben und in Brand stecken. Bald verbreitete sich sein furchtbarer Ruf mehr als der aller übrigen Aufrührer jener Zeit. Sein Name wurde unter den Römern bekannt, und er ist der einzige Aufrührer aus dem mehrmals erwähnten Jahre, den Tacitus hist. 5, 9. anführen zu müssen glaubte. Post mortem Herodis, sagt Tacitus, nihil exspectato Caesare, Simo quidam regium nomen invaserat. Dieser Simon eignete sich daher besonders für Gamaliel, als dieser neben dem sehr berüchtigten Judas dem Galiläer noch ein anderes ausgezeichnetes Beispiel eines mit seinen Plänen verunglückten Aufrührers aufstellen wollte.

Sodann wird Simon von Josephus als ein besonders ehrgeiziger Mann geschildert, oder als ein solcher, der eine sehr große Einbildung von sich hatte. Zwar erscheinen auch die beiden anderen Aufrührer, Judas und Athronges, als Männer, die nach Hoheit und glänzender Auszeichnung strebten, und Letzterer trug ebenfalls un-

ter seinen Anhängern das königliche Diadem. Simon aber wird ganz besonders von Josephus als ein hochmüthiger Empörer dargestellt, indem der Geschichtschreiber von ihm ausdrücklich meldet, daß er sich für würdiger als jeden Andern gehalten habe. Josephus gebraucht in Beziehung auf ihn die Worte: *εἶναι ἄξιος ἐλπίσας παρ᾽ ὀντινοῦν* (Ios. arch. l. 17, c. 10, §. 6). Diese Worte treffen auf eine auffallende Weise mit dem zusammen, was Gamaliel von Theudas sprach: *λέγων εἶναί τινα ἑαυτόν.*

Ferner lesen wir bei Josephus, daß Simon eines gewaltsamen Todes starb. Von Judas, dem Sohne des Ezechias, und von Athronges berichtet uns derselbe nicht, daß sie getödtet worden seyen. Vielleicht zogen sie sich am Ende, als sie Alles verloren sahen, in die Verborgenheit zurück, so daß man nachher nicht mehr erfuhr, was aus ihnen geworden ist. Von Simon aber berichtet uns Josephus an zwei Stellen, daß er, nachdem seine Schaar in einem Treffen gänzlich überwunden worden war, auf der Flucht von dem königlichen Befehlshaber Gratus getödtet worden sey. Wir lesen in seiner Archäologie l. 17, c. 10, §. 6: *καὶ αὐτοῦ Σίμωνος φυγῇ διά τινος φάραγγος σώζοντος αὐτὸν, Γράτος ἐντυχὼν τὴν κεφαλὴν ἀποτέμνει.* Dieses wird uns auch in der Geschichte des jüdischen Kriegs, l. 2, c. 4, §. 2. gemeldet. Auf solche Weise stimmt der Bericht des Josephus mit Gamaliels Wort: *ἀνῃρέθη*, überein.

Außerdem paßt selbst die von Gamaliel bei der Erwähnung des Theudas angegebene Zahl der Mannschaft mit dem, was Josephus in Beziehung auf Simon berichtet, gut zusammen. Gamaliel spricht von ungefähr vierhundert Mann (*ἀνδρῶν ὡσεὶ τετρακοσίων*), die sich an Theudas angeschlossen hätten. Die Zahl der Mannschaft des Theudas war also, selbst wenn wir vermöge des unbestimmten Wortes *ὡσεὶ* noch etwas über vierhundert oder bis auf fünfhundert hinaufgehen, nicht sehr groß. Auch

bei Simon dürfen wir nach dem Berichte des Josephus auf keine viel größere Zahl schließen. Während das Heer des Athronges, welches aus vier von seinen Brüdern angeführten Schaaren bestand, bei Josephus, arch. l. 17, c. 10, §. 17, ausdrücklich als eine große Menge (μεγάλη πληθὺς) vorkommt, und während auch der Anhang des Judas bei demselben Geschichtschreiber als eine nicht geringe Menge (πλῆθος οὐκ ὀλίγον) bezeichnet ist (de b. l. l. 2, c. 4, §. 1), so wird dagegen Simons Anhang nicht eine große, sondern nur eine gewisse Menge oder ein gewisser Haufen genannt, wie es sich aus den in der Archäologie, l. 17, c. 10, §. 6, gebräuchten Worten: καί τινος πλήθους συστάντος, deutlich ergibt. Bei keinem dieser drei Aufrührer gibt Josephus die Anhänger mit einer bestimmten Zahl an; aber da er keinen Anstand nimmt, den Anhang des Athronges als groß und auch den des Judas als nicht gering zu bezeichnen, und eine solche Bezeichnung nur bei Simons Anhang wegläßt, so scheint Josephus diesen für weniger zahlreich gehalten zu haben. Wollte man zweifeln, ob Simon mit vier- bis fünfhundert Mann die von ihm erzählten kühnen Streiche habe ausführen können, so wird dieser Zweifel völlig verschwinden, wenn man die Lage bedenkt, in welcher sich damals das jüdische Land befand. Damals, als der erste Herodes eben gestorben war, brachen in allen Gegenden des Landes die Flammen des Aufruhrs aus. Von den königlichen Truppen, welche die Ordnung und Ruhe hätten herstellen sollen, ging der größte Theil zu den verschiedenen Aufrührern über und machte mit ihnen gemeinschaftliche Sache. Sabinus, unter dessen Befehl damals die einzige in Palästina befindliche römische Legion stand, hatte in Jerusalem eine feste Stellung genommen; aber derselbe war selbst in einer so bedrängten Lage, daß er sich gegen die Aufrührer kaum mehr halten konnte, und nicht einmal die Stadt zu verlassen wagte. Quintilius Varus endlich, welcher mit

zwei anderen Legionen in Syrien stand, konnte mit diesen und mit den Hülfstruppen, die er von den verbündeten Königen, Tetrarchen und Städten an sich zog, nicht sogleich in Palästina erscheinen. Unter solchen Umständen, die im Anfange der schwer bewegten Zeit stattfanden, war es für einen so kühnen Menschen, wie Simon, wohl möglich, mit vier- bis fünfhundert gleich muthigen Männern aus Peräa über den Jordan herüberzugehen, die königliche Burg zu Jericho und andere Schlösser zu zerstören, Furcht und Schrecken zu verbreiten, und sich einen Ruf zu erwerben, der bis zu den Römern drang, und von dem wir noch bei Tacitus ein Zeugniß finden.

Endlich aber spricht gerade der Umstand, daß Simon, ein Sklave war, sehr für die Vermuthung, daß er, nachdem er sich als König hatte ausrufen lassen, zu seinem frühern Namen noch einen andern sich beilegte. Der Name, den er als Sklave führte, paßte nicht mehr für ihn, als er das königliche Diadem trug. Ihm, dem stolzen Manne, wie ihn Josephus geschildert hat, mußte viel daran liegen, den Namen zu entfernen, der an seinen frühern, tief verachteten, Stand erinnerte, und einen andern sich beizulegen, um bei seinem Auftritt als König seine Herkunft so viel als möglich verborgen zu halten. Höchst wahrscheinlich ist es daher, daß Simon zwei Namen hatte, bei der oben erwähnten jüdischen Sitte, wonach sich Leute, die ihren Beruf mit einem andern und höhern vertauschten, gern noch einen andern Namen beilegten. Vielleicht also war Theudas der Name, den er früher als Sklave trug. Theudas hieß er vielleicht, wie jener gewesene Sklave, der bei Cicero vorkommt, oder wie jener bei Galenus erwähnte Arzt, der vielleicht auch aus dem Sklavenstande war, da Sklaven bekanntlich häufig bei den Römern die Arzneikunde ausübten. Unter dem Namen Theudas diente er vielleicht dem Herodes, und unter dem Namen Simon, wie einst derjenige Hasmonäer, der unter dieser

Familie zuerst den fürstlichen Titel führte, bekanntlich geheißen hat, trat er vielleicht als König auf. Sollte diese Vermuthung richtig seyn, so wäre es auch leicht zu erklären, warum ihn Gamaliel und Josephus unter verschiedenen Namen anführten. Gamaliel legte ihm dann den Namen bei, den er als Sklave so lange in Jerusalem trug, und unter dem er dem hohen Rathe bekannt war; er nannte ihn Theudas, weil keine Ursache vorhanden war, ihn unter dem Namen Simon, den er kurze Zeit als König führte, zu erwähnen. Josephus aber, der für Römer und Griechen seine Geschichtswerke schrieb, führte ihn unter dem Namen an, unter welchem er einst als König sich erhob, Paläste und Schlösser verbrannte, Furcht und Schrecken verbreitete, und sich, wie wir aus Tacitus sehen, sehr berüchtigt machte. Wie wir aus der Zeit des Kaisers Trajanus ein merkwürdiges Beispiel eines Aufrührers haben, der unter zwei verschiedenen Namen vorkommt, indem er, wie oben bemerkt wurde, bei Dio Cassius als Andreas und bei Eusebius als König Lucuas erscheint, so haben wir vielleicht aus der Zeit des Kaisers Augustus ein ähnliches Beispiel.

Aus Allem aber geht deutlich hervor, daß in keinem Falle gegen die Wahrheit des von Lukas erstatteten Berichtes etwas Gegründetes eingewendet werden kann. Wenn wir nicht annehmen wollen, daß Josephus ein Versehen beging, und etwa einem unter Claudius und Fadus aufgetretenen Betrüger den Namen Theudas unrichtig beilegte, sondern für wahrscheinlicher halten, daß auch Josephus in dieser Sache nicht irrte, so haben wir zwei Thoda oder Theudas, einen kühnen Empörer zur Zeit des Kaisers Augustus und einen verschmitzten Betrüger in den Tagen des Kaisers Claudius. Wir haben dann die Wahl, den in der Apostelgeschichte erwähnten Theudas entweder für einen unter einem andern Namen bei Josephus erwähnten Aufrührer zu hal-

ten, in welchem Falle er am Wahrscheinlichsten mit Simon, dem Sklaven des Herodes, eine und dieselbe Person ist, oder denselben für einen derjenigen Empörer zu halten, die Josephus, der auch andere wichtige Ereignisse überging, in seinen Werken nicht namentlich erwähnte. In jedem Falle aber bleibt uns die beruhigende Ueberzeugung, daß wir durchaus keinen Grund haben, bei dem uns von Lukas erstatteten Berichte die Glaubwürdigkeit dieses ewig ehrwürdigen und hochverdienten Mannes zu verwerfen, der die Apostelgeschichte geschrieben und als vertrauter Freund und Reisegefährte des Apostels Paulus die Thatsachen dazu gesammelt hat.

3.

Ueber den Brief des Barnabas.

Ein kritischer Versuch

von

Daniel Schenkel,

Candidat der Theologie aus Schafhausen a).

Der sogenannte Brief des Barnabas, wie die alte Ueberschrift ihn bezeichnet τοῦ ἁγίου Βαρνάβα τοῦ ἀποστόλου ἐπιστολὴ καθολικὴ ist ein frühes Denkmal der nachapostolischen Zeit. Allein so günstig die Zeugnisse der alexandrinischen Kirche b) für die Aechtheit desselben lauten — das φερομένη des Eusebius c) und das quae habetur inter scripturas apocryphas des Hieronymus d) verrathen früh

---

a) Eingesendet von Dr. Gieseler.

b) Clem. Al. Strom. II. 410. 11. Orig. de Princ. III, 2.

c) Hist. eccl. III, 25; VI, 13, 14. . . . ἐν τοῖς νόθοις κατατετάχθω . . . . καὶ πρὸς τούτοις ἡ φερομένη Βαρν. ἐπιστολή.

d) Comm. in Ezech. LXIII. 19. Cat. sc. eccl. VI, 13, 14.

erwachte Zweifel. Denn was Henke a) zur Umdeutung der letzteren Stellen gesagt hat, ist scharfsinnig, aber unhaltbar, und mit Recht von Hug b) und Ullmann c) verworfen worden. Schon Menardus d), nach dem verunglückten Unternehmen des Usserius der erste Herausgeber des Briefes, läßt es unentschieden, ob Barnabas der Verfasser sey oder nicht, und Isaak Vossius e), der ein Jahr nachher sich zu Gunsten des Barnabas erklärte, wußte wenig auf die bedeutenden Angriffe zu erwidern, welche die Aechtheit des Briefes gleich von mehreren Seiten her erfuhr. Seit dieser Zeit ist der Brief zu verschiedenen Malen herausgegeben und zu verschiedenen Malen seine Aechtheit angegriffen, vertheidigt, geleugnet und wieder behauptet worden. Gerade in unseren Tagen haben sehr bedeutende Autoritäten für und auch wieder gegen dieselbe gestimmt. Während Dr. Bleek f) und Dr. Gieseler g) zu ihr hinzuneigen scheinen, Henke h) und Rördam i), vornehmlich auf das Zeugniß der Alexandriner gestützt, sie in scharfsinnigen Monographien vertheidigten, haben Hug, Ullmann, Neander k), Mynster l) und Winer m), hauptsächlich aus innern Grün-

a) De epistolae quae Barnabae tribuitur authentia. Ienae 1827. p. 9. sqq. 16. sqq.

b) Freiburger Zeitschrift II, S. 138. ff.

c) Stud. und Krit. I, S. 384 ff.

d) Seine Ausgabe erschien 1645 zu Paris 2 Jahre später als die projectirte des Usserius. — Ittig Bibl. Patr. apost. p. 174 s.

e) In seiner Ausgabe, welche mit den ignatianischen Briefen erfolgte. Amsterd. 1646. 4.

f) Der Brief an die Hebräer erläut. von Bleek S. 420.

g) Lehrbuch der Kirchengesch. S. 122. Not.

h) Vgl. d. a. Schrift.

i) Commt. de authentia Ep. Barnabae. Hafniae 1828.

k) Kirchengesch. III, 1100 ff.

l) Stud. u. Kritiken II, 323 ff.

m) Bibl. Realwörterbuch 2. Aufl. s. d. A. Die verschiedenen Mei-

den, nach dem Vorgange Baumgartens, Semlers, Rößlers, Mosheims dieselbe entschieden verworfen. Und doch scheint es nicht viel weniger gewagt, aus dem bloßen Inhalte auf die Unächtheit zu schließen, als es unsicher scheint, auf das schwerlich unparteiische Zeugniß der Alexandriner die Aechtheit zu stützen. Um so natürlicher aber ist es, daß es um diese mißlich steht und daß die ersten Forscher sich darüber nicht vereinigen können, so lange der Inhalt die äußern Zeugnisse, die äußern Zeugnisse aber den Inhalt widerlegen. Die gegenwärtige kleine Untersuchung beabsichtigt, die schwankenden Meinungen durch eine Hypothese zu versöhnen, welche, obwohl sie neu ist, doch wenigstens so viel Schein hat, daß ich es wage, dieselbe Einsichtsvolleren zur weitern Prüfung vorzulegen.

Der Brief des Barnabas zerfällt seinem Inhalte nach bekanntlich in 2 Theile, von denen der größere die 16 ersteren §§. umfaßt und mehr dogmatisch ist, der kleinere den Brief schließt und einen paränetischen Anhang bildet. Jener erstere ist unstreitig der wichtigere, und abgesehen von den Zweifeln, welche sich gegen die Aechtheit des letztern erheben lassen a), für die gegenwärtige Untersuchung allein von eigentlichem Interesse. Der Briefsteller beginnt damit, sich über die Veranlassung zu seinem Briefe zu erklären, und vom Standpunkte des neuen Bundes aus mit Berufung auf alttestamentliche Schriftstellen die Ungültigkeit des mosaischen Cultus nachzuweisen. Er entwickelt der starren Ascetik jüdischer Werkheiligkeit gegenüber das frische Leben praktischer Sittlichkeit, welches er mit Be-

---

nungen zusammengestellt hat Thilo in d. Hall. Encykl. VII. S. 404.

a) Er fehlt in der ältesten lat. Uebersetzung und erinnert an die spätern apostol. διδαχαί, so wie an einzelne Stellen von apokryphischen Schriften (comt. Apost. VII, 1. H. Clem. VII, 7.). Auch hatte §. 17 (Brief des Barnabas) vollkommen geschlossen und der Uebergang §. 18 ist gewaltsam. S. die Zweifel von H. Dodwell.

rücksichtigung der Zeitverhältnisse und unter Mißbilligung aller hartnäckigen Anhänger des Judenthums angelegentlich empfiehlt (§. 1—4). Von hier aus geht er nach ermahnenden Zusätzen auf das bisher vorbereitete Thema über, daß der Tod Christi ein versöhnender und heiligender, und die Frucht dieses Todes eine neue geistige *κληρονομία* sey, welche der mosaischen Verheißung gemäß sich in Christo als in einem höhern Sinne verwirklicht habe (§. 5. 6.). Wie die Theilnahme an dieser *κληρονομία* vermittelt sey, was man nun erwarten sollte, wird in den folgenden §§. nicht erläutert, vielmehr hört der Zusammenhang auf, und die Darstellung wird typologisch (§. 7 bis 12). §. 7. erläutert Typen auf Christi Tod; §. 8 erläutert typisch diejenigen Ceremonien, welche beim Schlachten der rothen Kuh stattfanden; §. 9 erläutert typisch den Act der abrahamitischen Beschneidung; §. 10 allegorisirt die mosaischen Speisegebote; §. 11 und 12 geben typisch symbolische Erläuterungen solcher alttestamentlichen Schriftstellen, welche Andeutungen des Kreuzes und der Taufe zu enthalten scheinen. §. 13 wird der §. 6 losgerissene Faden des Zusammenhangs wieder angeknüpft. Die dort ausgesprochene Verheißung der *κληρονομία* und Bevorzugung des *καινὸς λαὸς* wird durch alttestamentliche Analogien ins Licht gestellt; der Verlust der Verheißung für das ehemalige Bundesvolk aus den sittlichen Verschuldungen des Volkes abgeleitet und durch die von Gott überhaupt gewollte Allgemeinheit der Erlösung begründet (13. 14). §. 15 und 16 sind wieder typologisch und nirgends der Zusammenhang mit dem Vorhergehenden sichtbar; das Sabbathsgesetz und der Tempeldienst werden hier typisch erläutert. §. 17 endlich schließt.

Wenn Einheit des Inhalts die sicherste Bürgschaft für Einheit des Verfassers ist, so ist die Einheit des Verfassers unserer Schrift schlecht verbürgt, und Niemand kann es denjenigen Gelehrten verargen, die schon früher an In-

terpolationen gedacht haben a). Wenn auch Henke b) und Nördam b) mit Recht behaupten, daß die Beschaffenheit der Manuscripte eine solche Hypothese nicht begünstige, so behaupten sie gewiß mit Unrecht, daß die Beschaffenheit des Inhalts derselben eben so ungünstig sey. Denn es liegt vielmehr am Tage, daß der eben näher bezeichnete Inhalt unseres Briefes ein sehr verschiedenartiger ist, daß während §§. 1—6. 13. 14 ein bestimmtes Thema abhandeln, §§. 7—12. 15. 16 aus unzusammenhängenden Stücken bestehen und daß die besonnene Darstellung jener erstern §§. ziemlich unverträglich ist mit dem unruhigen Haschen nach typischen Beziehungen, welches sich in den letzteren als ein krankhaftes Bestreben herausstellt. Auf diese Verschiedenheit des Inhalts und der Darstellung unseres Briefes ist freilich auch von denjenigen nicht aufmerksam gemacht worden, denen Interpolationen wahrscheinlich geschienen haben; man hat im Allgemeinen den Brief immer als aus einem Gusse kommend angesehen und die Schwächen der einen Quelle sind nicht selten auch der andern aufgebürdet worden c).

Je öfter ich den Brief in einem Athemzuge durchgelesen habe, desto wahrscheinlicher ist es mir geworden, daß ursprünglich §. 6 mit §. 13 und §. 14 mit §. 17 verbunden war. Hat nämlich §. 6 mit der Verheißung geschlossen, daß dem neuen Volke eine neue κληρονομία zufallen solle,

---

a) Wie z. B. I. Vossius Epist. gen. S. Ignat. Martyris etc. Amst. 1646. p. 317: Quemadmodum Ignatius suos habuit interpolatores qui illum corruperint, ita neque defuit, qui id ipsum quoque in Barnaba licere sibi crediderit. Clericus h. e. 474. p.: Fieri potuit, ut interpolata fuerit iam a primis temporibus. Brevem crediderim initio fuisse et simplicem, sed ab interpolatore corruptam, ut etc.

b) Henke a. a. O. S. 7 f. Nördam a. a. O. S. 12.

c) Dahin gehört z. B. die Behauptung, daß die Allegorien fast in jedem Capitel des Briefes zu lesen seyen. Stud. u. Krit. a. a. O. S. 387. Not.

so beginnt §. 13 mit der Begründung dieser Verheißung; hat §. 6 mit den Worten geschlossen: ὅταν καὶ αὐτοὶ τελειωθῶμεν κληρονόμοι τῆς διαθήκης, so nimmt §. 13 dieselben Worte augenscheinlich wieder auf: ἀλλ' ἴδωμεν εἰ οὗτος ὁ λαὸς κληρονόμος ἢ ὁ πρῶτος καὶ εἰ ἡ διαθήκη εἰς ἡμᾶς ἢ εἰς ἐκείνους. Die Gegensätze des alten und des neuen Bundes sind §. 2—6 behandelt worden und diese finden sich hier durch ἡμεῖς und ἐκεῖνοι ausgedrückt. Was hingegen unmittelbar vor §. 13 vorausgeht, steht mit diesem §. nicht in der fernsten Beziehung; weder von der κληρονομία noch von der διαθήκη war dort die Rede, weder von dem alten noch von dem neuen λαός; vielmehr scheinen die zwischen §. 6 und §. 13 in der Mitte liegenden 6 §§. eine große müssige Parenthese zu bilden, die weder im Rückblicke auf das Vorhergehende noch im Hinblicke auf das Nachfolgende einen Zusammenhang begründet. Eben so verhält es sich mit den §§. 15 und 16, die, man weiß nicht wie, zwischen 14 und 17 hereingekommen sind. §. 14 hatte den dogmatischen Theil des Briefes abgeschlossen und das γινώσκετε οὖν πόθεν ἐλυτρώθημεν gegen Ende des §. drückt das frohe Selbstbewußtseyn des Apostels aus, nichts vorübergelassen zu haben, was zur wesentlichen Einsicht in die Lehre Christi gehört. Diesen Gedankenzusammenhang setzt §. 17 in den Worten fort: ἐφ' ὅσον ἐν δυνατῷ ἦν, ἐλπίζει μου ἡ ψυχὴ τῇ ἐπιθυμίᾳ μου μὴ παραλελοιπέναι μέ τι τῶν ἀνηκόντων ὑμῖν εἰς σωτηρίαν. Was dagegen in den §§. 15 und 16 enthalten ist, geht auf den dogmatischen Inhalt des Vorhergegangenen nirgends ein, sondern besteht aus typologisirenden Erklärungen, welche fortzusetzen scheinen, was §. 7—12 bis zum Ueberflusse schon vorhanden war. Wer wird sich aber unter solchen Umständen wohl des Gedankens erwehren, daß dieser durch einander gewickelte Knäuel typologisirender Kunststücke dem ursprünglichen Verfasser des Briefes nicht angehöre, sondern jener Knoten erst durch eine spä-

tere Hand geschürzt worden sey, den noch Niemand bis dahin mit dauerndem Erfolge zu Gunsten des Barnabas gelöst hat?

Doch will ich nicht das Urtheil der Leser zum voraus bestechen; erst aus dem Inhalte unserer Schrift kann sich ein Weiteres zur Feststellung eines Resultates ergeben. Wenn es sich nämlich ziemlich außer Zweifel setzen läßt, daß der Inhalt des Briefes aus widersprechenden Elementen zusammengesetzt und aus einer doppelten Quelle geflossen ist, dann muß es eben so sehr außer allem Zweifel seyn, daß die §§. 1—6. 13 und 14 und ebenso die §§. 7 bis 12. 15 und 16 zusammengehören, die einen ursprüngliche, die andern erst später hinzugetretene Bestandtheile desselben Briefes sind.

Es sind 2 Punkte, an welchen die Differenz der aus einander gehenden §§. vorzüglich zu beleuchten ist: 1) die Art, wie sie den alten Bund verschieden beurtheilen; 2) der Geist, in dem sie den neuen verschieden auffassen.

In den §§. 1—6. 13 und 14 bemerken wir Mehreres, was auf die Annahme einer geschichtlichen, mosaischen *διαθήκη* schließen läßt. Mose erscheint als wirkliche, geschichtliche Person, als Gesetzgeber und Bundesmittler a), und wenn der kaum abgeschlossene Bund durch den Abfall des götzendienerischen Volkes wieder aufgelöst wird, so geschieht dieß nur, um auf Christum selbst vorzubereiten b). Mose ist der *θεράπων* im Vergleiche zu dem künftigen *κύριος* c). Der alte Bund tritt dieser Vorstellung gemäß von Anfang an in ein Dienstverhältniß zum neuen und ist noch so wenig der neue selbst, daß es erst der vermittelnden Of-

---

a) *Καὶ ἔλαβε (Μωυσῆς) παρὰ κυρίου τὰς δύο πλάκας γεγραμμένας τῷ δακτύλῳ τῆς χειρὸς κυρίου.* Vgl. §. 14 mit §. 4.

b) Ut dilectio Iesu consignetur in praecordiis vestris in spem fidei illius. §. 4.

c) *Μωυσῆς θεράπων ὢν ἔλαβεν, αὐτὸς δὲ ὁ κύριος ἡμῖν ἔδωκεν.* §. 14.

fenbarungsthätigkeit der Propheten bedarf, um die Ohnmacht des Ceremonialgesetzes ins Licht zu stellen und den neuen Liebesbund in Christo anzukündigen [a]). Wenn aber diese §§. einen geschichtlichen Mose kennen, wenn sie den alten Bund dem neuen unterordnen, wenn sie die Propheten als vermittelnde Organe der göttlichen Heilsentschließung betrachten: dann ist ihnen das Judenthum eine vorbereitende Anstalt auf das Christenthum und ein geschichtliches Glied in der religiösen Entwicklung der Menschheit.

Es ist der Mühe werth, diejenigen Vorstellungen hiemit zu vergleichen, welche sich aus den §§. 7—12. 15 und 16 in dieser Beziehung ermitteln lassen.

Die Beschneidung, welche als ursprüngliches Bundeszeichen zwischen Gott und seinem Volke nach der geschichtlichen Ansicht vom Mosaismus in so hohem Ansehen stand, daß die Theilnahme an den theokratischen Verheißungen zuvörderst an diesen Ritus geknüpft war [b]), begründet nach §. 9 weder eine nationale Eigenthümlichkeit noch ein theokratisches Vorrecht. Es gilt dieselbe dem Briefsteller sogar nicht als nationales Eigenthum der Hebräer, daß er Syrer, Araber, Aegypter auf dieselbe Weise an ihr Theil nehmen läßt [c]), und sie ist ihm sogar nicht ein theokratisches Institut, daß er die Beschneidung, welche Abraham mit seinen Knechten vornahm, als einen prophetischen Typus auf Christus bezeichnet [d]). Justin der Märty-

a) Adaparuit enim nobis per omnes prophetas, quia non utitur . . . §. 2.: prophetae ab ipso habentes donum . . . prophetaverunt. §. 5.

b) Vgl. Gen. 17 mit Lev. 12, 3 u. Jos. 5, 2.

c) Ep. Barn. §. 9.: Ἀλλὰ ἐρεῖς, καὶ μὴν περιτέμνεται ὁ λαὸς εἰς σφραγῖδα· ἀλλὰ καὶ πᾶς Σύρος καὶ Ἄραψ καὶ πάντες οἱ ἱερεῖς τῶν εἰδώλων. —

d) Ὅτι Ἀβραὰμ ὁ πρῶτος περιτομὴν δούς, ἐν πνεύματι, προβλέψας εἰς τὸν υἱόν. —

ver, so sehr er gegen die Juden gestimmt ist, läßt die Beschneidung wenigstens als ein Zeichen der jüdischen Volksgenossenschaft gelten a); unser Briefsteller leugnet sogar, daß die Beschneidung am Fleische je in dem Willen Gottes gelegen, und er schreibt ihre Einführung den Einflüssen eines verfinsternden Dämons zu b). Wird aber (§. 9) die Beschneidung in einen prophetischen Typus verwandelt, so finden sich (§. 10) die mosaischen Speisegebote in sittliche Lebensregeln verkehrt und (§. 7) die Opfer, welche auch Justin neben ihrer typischen Beziehung auf Christum immer noch als Nationalinstitute zur Verhinderung des einbrechenden Götzendienstes betrachtet c), bloß in typische Formeln aufgelöst. Denn es essen die Priester am großen Versöhnungstage Speise mit Essig vermischt, dessen bewußt, daß Christus am Kreuze mit Essig getränkt werden sollte; Abraham führt die Beschneidung ein einzig im Hinblick auf den künftigen Jesus; Moses gibt die Speisegebote bloß in der Absicht, sittliche Lebensregeln zu ertheilen; Josua wird mit diesem Namen genannt nur aus dem Grunde, weil er das Vorbild des später erscheinenden Jesus ist.

Je weniger zu leugnen ist, daß der Verfasser dieser §§. eine entschiedene Abneigung gegen jeden geschichtlichen Zusammenhang zwischen altem und neuem Bunde kund gibt; um so mehr muß man sich verwundern, daß derselbe nichts desto weniger seine Angaben geschichtlich zu rechtfertigen d. h. durch unaufhörliches Zurückgehen auf prophetische Autoritäten und alttestamentliche Beweisstellen zu empfehlen sucht. d) Allein gerade diese Citate sind

a) Dial. c. Tryphon. 241. c.: τὴν δὲ περιτομὴν εἰς σημεῖον, ἀλλ' οὐκ εἰς δικαιοσύνην ἔλαβεν (Ἀβραάμ); 234. a: εἰς σημεῖον ἐδόθη, ἵνα ἦτε ἀπὸ τῶν ἄλλων ἐθνῶν καὶ ἡμῶν ἀφωρισμένοι. —

b) Ἀλλὰ παρέβησαν, ὅτι ἄγγελος πονηρὸς ἐσόφισεν αὐτούς. —

c) A. a. O. p. 237. a: ἵνα μὴ εἰδωλολατρῆτε.

d) Gewöhnlich unter der Formel: τί οὖν λέγει ἐν τῷ προφήτῃ od. λέγει ὁ προφήτης. Rördam a. a. O. 77 ff.

der Art, daß sie den Glauben an seine Geschichtlichkeit vollends erschüttern. Nicht nur citirt er meistens aus apokryphischen Schriften, sondern er gibt dabei die gröbsten Beweise seiner Ungeschicktheit und jener dichtenden Willkür, welche nicht selten in die handgreiflichsten Irrthümer sich verstrickt. Ich will nicht an den bekannten Midrasch (§. 9) erinnern, an dem die Vertheidiger der Aechtheit wohl nicht weniger Anstoß, als ihre Gegner genommen. a) Aber ein Verstoß gegen das jüdische Ceremonialgesetz ist so augenscheinlich und die Darstellung an jener Stelle so verwirrt, daß dieselbe ein bedeutendes Licht auf den ganzen Charakter dieser §§. wirft. Nach Lev. 16 war bekanntlich an dem großen Versöhnungstage dem Hohenpriester geboten, für die Sünden des Volks 2 Ziegenböcke und einen Widder auszusondern, den Widder zu einem Brandopfer, einen der Böcke zu einem Sündopfer zu verwenden, den zweiten Bock hingegen als Weihegeschenk dem Asasel zu überliefern. Allein unser Briefsteller verwandelt das Sündopfer des Bockes in das Brandopfer des Widders, weiß von dem letztern gar nichts, läßt an dem Bocke des Asasel unter vielen Umständlichkeiten dasjenige vorgehen, was mit dem leidenden Erlöser am Kreuze vorging und verwikkelt sich am Ende in seiner Darstellung so sehr, daß er den Priestern auferlegt, die Eingeweide desselben Bockes in Essig getaucht auf göttlichen Befehl hin zu essen, den er wenige Zeilen vorher auf göttlichen Befehl hin mit Haut und Haaren verbrennen läßt. b) Verstöße dieser Art begeg-

a) Der einzige Van Gilse findet solche Stellen mit der apostolischen Würde des Barnabas ganz verträglich: „Profecto si bene reputamus, ea quae nobis in hac epistola inepta videntur atque insulsa, eo tempore iisque hominibus pulcra fuisse et consueta (!?). Van Gilse de patrum apost. doctrina morali. Lugd. Bat. 1833. p. 84.

b) Epist. Barn. §. 8. Nicht daß der Verfasser dieser §§. apokryphische Schriften benutzt, macht ihn verdächtig, sondern die Art,

nen nur solchen Schriftstellern, denen es nicht um die geschichtliche Wahrheit, sondern allein um die Durchführung gewisser Lieblingsideen zu thun ist.

Ohne Zweifel hatte der Verf. von §. 7 — 12. 15. 16. eine solche Lieblingsidee; seine Absicht war, nachzuweisen, daß der alte Bund mit dem neuen identisch sey. Wenn es auch zu viel behauptet ist, daß derselbe zu diesem Zwecke nach seiner Art willkürliche Erdichtungen typisch ausgesponnen und das Erfundene unter dem Siegel des göttlich Beglaubigten ausgeboten habe, so ist doch so viel gewiß: es ist immer ein Beweis von geringerer Achtung gegen die alttestamentliche Autorität, Stellen aus apokryphischen und kabbalistischen Schriften mit dem Ansehen von kanonischen und prophetischen zu schmücken und sie als solche zu behandeln. Uebrigens ist es leicht zu erklären, warum der Interpolator gerade hier darauf verfiel, die Identität des alten Bundes mit dem neuen zu behaupten. Es scheint derselbe nämlich, durch die Stelle (§. 6) ἐν σαρκὶ οὖν αὐτοῦ μέλλοντος φανεροῦσθαι καὶ πάσχειν προεφανεροῦτο τὸ πάθος . . . verleitet, sich die Aufgabe gestellt zu haben, jene προφανέρωσις, welche dort zunächst nur auf das Leiden Christi beschränkt war, auf alles nur Mögliche auszudehnen und dem Kanon zufolge, den er an die Spitze des interpolirten Stückes stellt: ὅτι πάντα ὁ καλὸς κύριος προεφανέρωσεν ὑμῖν, die behauptete Uebereinstimmung auch da nachzuweisen, wo in der That an Uebereinstimmung nicht zu denken war. Auf diese Weise erklärt es sich, warum, weil Jesus am Kreuze Essig getrunken hatte, die Priester ebenfalls Essig mußten getrunken haben a); warum,

wie er sie benutzt. Es ist richtig, daß auch Clemens Romanus an mehreren Stellen seines Korintherbriefes Apokryphen citirt (Rördam a. a. O. S. 80 Not.); allein gibt er dieselben für prophetische oder kanonische Schriften aus?

a) §. 7. ep. Barn.

weil Jesus am Kreuze mancherlei Mißhandlungen erlitt, der Bock des Asasel ähnliche mußte erlitten haben; warum, weil die Mörder Jesu zu den verworfensten Menschen gehörten, die Schlächter der rothen Kuh verworfene Menschen mußten gewesen seyn a); mit einem Worte, warum, weil etwas im neuen Bunde auf eine gewisse Weise sich zugetragen, dasselbe auf dieselbe Weise im alten mußte vorgebildet seyn. Läßt aber die deutlich hervorspringende Absicht des Interpolators, überall die Identität des alten Bundes mit dem neuen festzuhalten, die Möglichkeit nicht zu, daß sich derselbe den alten Bund als eine vorbereitende Anstalt auf den neuen gedacht habe, in diesem Falle verschwindet auch alle Wahrscheinlichkeit, daß der Verf. der letzteren §§. mit dem Verfasser der ersteren identisch sey. Denn in den ersteren hat sich die geschichtliche Ansicht vom Mosaismus deutlich herausgestellt; in den letzteren fehlen die Bedingungen sogar, ohne welche ein geschichtlicher Mosaismus gar nicht denkbar ist, die Annahme einer theokratischen Bedeutung der Beschneidung, welche die Theilnahme an dem Bundesverhältnisse von Seiten der Menschen ausdrückt und die Annahme einer vorbereitenden und vermittelnden Prophetie, welche die Anerkennung desselben Verhältnisses von Seiten Gottes bestätigt. Wir schließen demzufolge aus den widersprechenden Elementen, die sich in demselben Briefe vorfinden, auf eine doppelte Quelle, aus welcher der Brief seiner gegenwärtigen Gestalt nach geflossen ist.

Es ist übrigens auch den Vertheidigern der Aechtheit nicht entgangen, daß ein verschiedener Geist in den verschiedenen §§. wehe; Nördam, an der Stelle, wo er dieß bemerklich macht, hebt als die besseren beinahe nur diejenigen §§. heraus, welche nach unserer Meinung den Stem-

a) §. 8. l. c.

pel der Aechtheit tragen. a) Nur §. 6 hat nicht immer die günstigsten Beurtheiler gefunden, vielmehr hat einer der berühmtesten Kritiker b) gerade diesen §. als ein Beispiel der Albernheit und der Unächtheit des Briefes angeführt. Es ist richtig, daß die erste Allegorie, welche in dem Briefe vorkommt, in diesem §. sich findet, und daß, wenn dieselbe nicht besser als die nachfolgenden wäre, wenig Grund vorhanden seyn möchte, sie einem andern Verfasser zuzuschreiben. Die allegorisch erklärte Stelle lautet: λέγει δὲ καὶ Μωσῆς αὐτοῖς· ἰδοὺ τάδε λέγει κύριος ὁ Θεός. εἰσέλθετε εἰς τὴν γῆν τὴν ἀγαθήν, ἣν ὤμοσε κύριος τῷ Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακὼβ, καὶ κατακληρονομήσατε αὐτήν, τὴν ῥέουσαν γάλα καὶ μέλι. Es erscheint dieselbe hier nicht in ihrer ursprünglichen Gestalt, sondern sie ist durch Combination aus 2 verschiedenen alttestamentlichen Stellen so entstanden. Wozu Mose von Gott (Exod. 37, 1) ermuthigt wird, das Volk in ein gelobtes Land zu führen, dazu wird er (Lev. 20, 24) durch eine neue Verheißung verpflichtet und jenes Land selbst als ein von Milch und Honig fließendes bezeichnet. Jene Aufforderung und diese Verheißung hat der Briefsteller hier in Eins zusammengefaßt. Zwar ist nach dem buchstäblichen Sinne der Stelle unter dem verheißenen Lande das Land Kanaan gemeint. Der ruhige Genuß dieses gesegneten Landes mußte einem Volke, welches des langwierigen Herumirrens in einer sandigen Wüste müde war, als das höchste Ideal des irdischen Lebensglückes erscheinen; die Verheißung bestätigte nur, was den Herzen längst schon ersehnt war. Allein es liegt in dem Wesen des menschlichen Gemüths, sich den sinnlichen Lebensgenuß doch am liebsten zusammengeordnet zu denken mit der sittlichen Güte, und was ursprüng-

---

a) Rördam a. a. O. S. 84. Not. Nur kann ich die allegorische Deutung der Speisegebote nicht mit ihm für gelungen halten.

b) Herr Dr. Hug a. a. O. S. 140 f.

lich als ein Verlangen nach irdischem Glücke erscheint, trägt den Keim einer himmlischen Sehnsucht in sich. Die Hebräer waren in den Besitz des ersehnten Landes gelangt, aber der Schmerz der Sünde, die Angst des Schuldbewußtseyns waren zurückgeblieben und die Sehnsucht war nur gestillt, aber nicht erfüllt. Dieselbe Sehnsucht, welche nach den Blüthenbäumen Kanaans geseufzt hatte, seufzte später nach dem erlösenden Messias; es ist dasselbe dunkle Verlangen nach einem Besseren im Menschen, welches nach Kanaan und nach Christus begehrt [a]). Aus diesem Grunde scheint es mir denn auch zu hart, dieß eine Albernheit zu nennen, wenn der Briefsteller die γνῶσις der obigen Stelle dahin erläutert: *ἐλπίσατε ἐπὶ τὸν ἐν σαρκὶ μέλλοντα φανεροῦσθαι ὑμῖν Ἰησοῦν.* Der sinnliche Gehalt der Verheißung hatte sich verflüchtigt, um so reiner löste die Idee sich als Kern von der zerstiebenden Schale ab.

Man muß allerdings zugeben, daß diese Allegorie in ihren einzelnen Zügen bis ins Kleinliche gehe, aber es fragt sich, ob der Werth einer Allegorie durch ihre einzelnen Züge bestimmt sey. Paulus, der Verfasser des Hebräerbriefes sind, was das Einzelne anbetrifft, nach unserm Geschmacke in ihren Allegorien oft geschmacklos; aber die Ideen, welche sie darin entwickeln, sind erhaben, geistreich, haben eine ganze Welt bewegt. Wo jener typische Tiefsinn, welcher die Beziehungen zwischen Vorbild und Nachbild in eine geistige Einheit setzt, wo jene geheimnißvolle Symbolik der Sprache, welche nur der ahnende Menschengeist versteht, die Allegorie durchleuchten und durchweben, da ist die Allegorie immer wahr. [b]) Allein wann

---

a) Sehr schön sagt in dieser Beziehung der Allegorist von Christus: *ἐπεὶ οὖν ἀνακαινίσας ἡμᾶς ἐν τῇ ἀφέσει τῶν ἁμαρτιῶν ἐποίησεν ἡμᾶς ἄλλον τύπον. ὡς παιδίον ἔχειν τὴν ψυχὴν, ὡς ἂν καὶ ἀναπλασσόμενος* (nicht *νους*, wie Andere lesen) *αὐτὸς ἡμᾶς.* —

b) Vgl. in dieser Beziehung die schöne Abhandlung von De Wette in der Zeitschrift von Schleiermacher, De Wette und Lücke III. 1 ff., und Einl. in's n. Test. 3te Aufl. S. 247.

erheben sich die Allegorien der §§. 7 — 12 je zu dem geistreichen Tiefsinne der Idee? Erlahmen sie nicht immer schon an der bloßen Aeußerlichkeit der verglichenen Gegenstände? a). Daß Priester am Versöhnungstage Essig tranken und daß Christus am Kreuze Essig trank; daß bei dem Schlachten der rothen Kuh 3 Knaben das Volk besprengten, und daß Abraham, Isaak und Jakob 3 waren; daß Abraham zufällig 318 Knechte beschnitten haben soll, und daß zufälligerweise die Zahl 318 durch die griechischen Buchstaben *I H T* ausgedrückt wird, dieß sind allerdings Aeußerlichkeiten, und wer auf solche, anstatt auf die Ideen selbst, Gewicht legt, der setzt sich mit Recht dem Vorwurfe der Albernheit aus. Wenn aber das Wesen der Allegorie darin besteht, den sinnlichen Ausdruck auf seine Idee zurückzuführen, den Gedanken von den Fesseln, die ihn drücken, zu befreien, dann hat nach meiner Meinung §. 6 eine ächte Allegorie geliefert, und ich finde in der Verschiedenheit dieser Allegorie von den Allegorien der §§. 7 — 12. 15. 16 nur einen neuen Grund für die Verschiedenheit der Briefsteller selbst.

Es unterliegt keinem Zweifel, daß nach dem innern Zusammenhange, welcher zwischen altem und neuem Testamente besteht, eine bedeutende Differenz in Beziehung auf den ersteren eine ähnliche in Beziehung auf den letzteren zur Folge haben müsse; was sich uns näher ergibt, wenn wir die Art und Weise beleuchten, wie der neue Bund in den verschiedenen §§. aufgefaßt ist.

Daß sich das göttliche Wesen um der menschlichen Schwachheit willen entäußerte und die gehäufte Schuld des jüdischen Volkes in Christo als dem Gipfel und Ende der alttestamentlichen Propheten sich beschloß (§. 5), war nach

a) S. epist. Barn. die Allegorien §. 7, 11, 12, vorzüglich §. 9.

menschlichen und göttlichen Gesetzen so geordnet a). Anstatt der mosaischen *διαθήκη*, welche mit ihren Verheißungen sich ausgelebt hatte, war eine neue *διαθήκη* in der Erfüllung jetzt aufgelebt und wie Christus der Vollender einer vergangenen Zeit war, so war er der Schöpfer einer künftigen. Daher der *καινὸς λαός*, welcher durch ihn *κληρονόμος* einer himmlischen Herrschaft wird; daher der *λαὸς κληρονομίας*, der als *καινὸν πλάσμα* aus dem Schöpfungsprocesse hervorbricht und durch die *τελείωσις* in den wirklichen Besitz der Theilnahme an der neuen Weltherrschaft und in eine so innige Gemeinschaft mit Christo gelangt, daß er von Christi Geist wie ein geweihter Tempel durchwohnt wird. b) Auf diese Weise wird von dem Tode Christi eine sittliche Kraft und werden von dieser Kraft die Bildung einer neuen Gemeinde und ewige Segnungen der neuen Gemeinschaft abgeleitet; das Christenthum erscheint nach dem Verfasser der §§. 1—6. 13. 14. als eine sittlich-religiöse Heilsanstalt zur ewigen Beseligung der Menschen. c)

Nach den Vorstellungen des Verfassers der §§. 7—12. 15. 16. verhält es sich mit dem Christenthume anders. Der Tod Christi ist diesem ein Opfer, welches zurückgeführt wird auf das alttestamentliche Opfer des Isaak. Mit

---

a) Der Zweck der Sendung Christi ist angegeben in folgenden Worten (ep. Barn. §. 5.) Propter hoc Dominus sustinuit tradere corpus suum in exterminium, ut remissione peccatorum sanctificemur; a. d. O.: *εἰ γὰρ μὴ ἦλθεν ἐν σαρκὶ, πῶς ἂν ἐσώθημεν ἄνθρωποι βλέποντες αὐτόν; — οὐκοῦν ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ ἐς τοῦτο ἦλθεν ἐν σαρκὶ, ἵνα τὸ τέλειον τῶν ἁμαρτιῶν κεφαλαιώσῃ τοῖς διώξασιν ἐν θανάτῳ τοὺς προφήτας αὐτοῦ.* —

b) Ep. Barn. §. 6. *ἰδοὺ οὖν ἡμεῖς ἀναπεπλάσμεθα, ... ὅτι ἔμελλεν ἐν σαρκὶ φανεροῦσθαι καὶ ἐν ἡμῖν κατοικεῖν· ναὸς γὰρ ἅγιος, ἀδελφοί μου, τῷ κυρίῳ, τὸ κατοικητήριον ἡμῶν τῆς καρδίας.* —

c) §. 6. *τῇ πίστει τῆς ἐπαγγελίας καὶ τῷ λόγῳ ζωοποιούμενοι, ζήσομεν κατακυριεύοντες τῆς γῆς.*

diesem Tode werden nicht unmittelbar sittliche Wirkungen in Verbindung gesetzt, vielmehr scheint die Sündenvergebung einer magischen Kraft des Taufaktes zugeschrieben zu werden a). Taufe und Kreuz sind ihm besonders wichtige Symbole und das Gottesreich selbst wird von der Kraft des Kreuzholzes abhängig gemacht b). Seine Begriffe von der Wiederkunft Christi sind so sinnlich, daß er sich Christum in einem rothen Scharlachmantel kommend denkt. Christus ist ihm nicht der Vollender einer vergangenen, nicht

---

a) §. 11. ὅτι ἡμεῖς μὲν καταβαίνομεν εἰς τὸ ὕδωρ γέμοντες ἁμαρτιῶν καὶ ῥύπου, καὶ ἀναβαίνομεν καρποφοροῦντες ἐν τῇ καρδίᾳ, τὸν φόβον καὶ τὴν ἐλπίδα εἰς τὸν Ἰησοῦν ἔχοντες ἐν τῷ πνεύματι. Aehnlich die Clementinen Hom. 8, 22; 11, 27.

b) Eine einzige Stelle in den interpolirten §§. (nämlich §. 16. πρὸ τοῦ ἡμᾶς πιστεῦσαι — ἄφθαρτον ναόν) scheint die sittliche Idee der Erlösung mit Nachdruck hervorzuheben. Allein es ist dieß ein Schein, der bei näherer Prüfung verschwindet. Schon das ist bedenklich, daß der Verfasser als Heidenchrist spricht (πρὸ τοῦ ἡμᾶς πιστεῦσαι τῷ Θεῷ), oder, wenn er communicativ schreibt, als Leser Heidenchristen voraussetzt; der ächte Barnabas spricht überall als Judenchrist und setzt zunächst nur Judenchristen voraus. Jedoch am Bedenklichsten ist die Aehnlichkeit dieser Stelle mit andern Stellen im ächten Theile des Briefes und der compilatorische Anstrich, der sich in den gehäuften, roh durch einander gerüttelten Phrasen herausstellt. Man vergl. folgende Parallelen:

§. 6.	§. 16.
ἀνακαινίσας ἡμᾶς ἐν τῇ ἀφέσει τῶν ἁμαρτιῶν. —	λαβόντες τὴν ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν ἐγενόμεθα καινοί. —
τῷ κυρίῳ τὸ κατοικητήριον ἡμῶν. —	ἐν τῷ κατοικητηρίῳ ἡμῶν ὁ Θεός. —
ὅτι ἔμελλεν . . . ἐν ἡμῖν κατοικεῖν. —	κατοικεῖ ἐν ἡμῖν. —
ναὸς ἅγιος . . . τῆς καρδίας. —	ναὸς κυρίου ἔνδοξος.
τῇ πίστει τῆς ἐπαγγελίας καὶ τῷ λόγῳ ζωοποιούμενοι. —	πῶς (κατοικεῖ ἐν ἡμῖν) ὁ λόγος αὐτοῦ τῆς πίστεως, ἡ κλῆσις αὐτοῦ ἐπαγγελίας κ. τ. λ. —
ἰδοὺ ἡμεῖς ἀναπεπλάσμεθα. —	πάλιν ἐξ ἀρχῆς κτιζόμενοι. —

Es ist gar nicht befremdend, daß der Interpolator ächte Theile des Briefes benutzt, um seine allegorischen Deutungen damit zu stützen.

der Schöpfer einer zukünftigen Zeit, sondern die Realität einer gewissen Summe ihm vorausgegangener typischer Beziehungen. Umsonst sucht man hier Spuren aus der evangelischen Geschichte, Anklänge an paulinischen Geist; keine einzige Stelle läßt sich auf eine neutestamentliche zurückführen. Ein ungesunder Pneumatismus, der von der kindlichen *πίστις* des ersten Jahrhunderts durchgängig abweicht, der, anstatt die Sehnsucht des frommen Glaubens zu befriedigen, der krankhaften Begierde unfrommer Neugier zu Hülfe kommt, hat in diesen §§. seine Theorie ausgeschüttet.

Es spricht wenigstens nicht zu ihren Gunsten, daß in denselben beinahe jede Spur einer Verwandtschaft mit den schriftlichen Urkunden des neuen Testamentes fehlt, während die übrigen sich eben so sehr durch äußere, als durch innere Verwandtschaft mit den letztern auszeichnen. Das multi vocati, pauci electi (§. 4) erinnert an Matth. 22, 14; das *ὅτι οὐκ ἦλθε καλέσαι δικαίους κ. τ. λ.* (§. 5) an Matth. 9, 13; die Stelle Sachar. 13, 7 (§. 5) ist ebenfalls wörtlich genau wie bei Matth. citirt, wenn nicht alle diese Aussprüche einem traditionellen Cyklus des Urchristenthums angehören. a) Noch viel auffallender ist diese Verwandtschaft mit den paulinischen Briefen. Der Ausdruck spiritu servire (§. 1) entspricht wörtlich dem paulinischen *πνεύματι λατρεύειν*; die Stelle ut fidem vestram consummatam habeatis et scientiam kann ihre Verwandtschaft mit dem paulinischen *ὅτι ἐν παντὶ ἐπλουτίσθητε ἐν αὐτῷ, ἐν παντὶ λόγῳ καὶ πάσῃ γνώσει* (1 Kor. 1, 5) nicht verleugnen; das iugum necessitatis ist das paulinische *ζυγὸς δουλείας*; paulinisch ist der *ναὸς ἅγιος* und die Vorstellung, daß der *καινὸς λαὸς* schon im alten Bunde vorherbestimmt gewesen (§. 14);

a) Wie allerdings mit vieler Wahrscheinlichkeit Dr. Gieseler vermuthet: Historisch-kritischer Versuch über die Entstehung u. s. w. der schriftl. Evangelien. S. 89. 4.

selbst die Beispiele aus dem alten Testamente, um die Vorherbestimmung zu erhärten, sind ähnlich wie Röm. 9. gewählt, hier wie bei Paulus Abraham als der erste Träger der Glaubensgerechtigkeit an die Spitze gestellt a).

Diese Verwandtschaft mit Paulus ist um so wichtiger, je mehr sich zeigen läßt, daß dieselbe nicht nur in ähnlich klingenden Stellen liegt, sondern einen tiefern Grund hat. In den hauptsächlichsten Lehren nämlich, welche als leuchtende Punkte aus dem paulinischen Lehrbegriffe hervortreten, stimmen unsere §§. mit jenem überein: 1) in der hier behaupteten Ungültigkeit des mosaischen νόμος für den Christen; 2) in der Ueberzeugung von der sittlichen, versöhnenden und heiligenden Kraft des Todes Jesu; 3) in der Lehre von einem durch göttliche Fügung vorherbestimmten, zur geistigen Weltherrschaft berufenen λαὸς τῆς κληρονομίας.

Diese, die erhabensten Gedanken des Christenthums, welche demselben in derjenigen Tiefe, in der sie von Paulus ausgesprochen wurden, seine weltbesiegende Kraft für immer zugesichert haben, liegen ohne Zweifel auch unsern §§. zum Grunde und athmen paulinischen Geist, wenn sie auch nicht mit paulinischer Kraft und Originalität ausgeführt sind. Die Ungültigkeit des mosaischen νόμος ist §. 2, 3, 4, die Lehre von der neuen Schöpfung in Christo §. 5 und 6, die Idee des λαὸς τῆς κληρονομίας §. 13, 14 und das Ganze somit in logischer Ordnung entwickelt. Wenn auch Barnabas bei der Lehre von der Wiedergeburt sich nicht des paulinischen Ausdrucks bedient, sondern was Paulus unter dem Bilde einer Geburt vorstellig macht, sich als Schöpfung (πλάσις) denkt, so ist der Unterschied nur formell und die Idee dieselbe; eben so finden wir hier das,

---

a) *Εἰ οὖν ἔτι καὶ διὰ τοῦ Ἀβραὰμ ἐμνήσθη, ἀπείχομεν τὸ τέλειον τῆς γνώσεως ἡμῶν. Τί οὖν λέγει τῷ Ἀβραὰμ, ὅτι ἐπίστευσας, ἐτέθη εἰς δικαιοσύνην; ἰδοὺ τέθεικά σε πατέρα ἐθνῶν τῶν πιστευόντων διὰ ἀκροβυστίας τῷ κυρίῳ.* — Wer verkennt hier den paulinischen Einfluß? —

was Paulus durch ἀνακαίνωσις und ἁγιάζειν zu bezeichnen pflegt, ähnlich durch ἀνακαινοῦν und ἀνακαινίζειν bezeichnet. Wegen der κληρονομία δι' ἐπαγγελίας darf nur Gal. 3, 15—18 nachgeschlagen werden und man wird auch in dieser Beziehung von der Uebereinstimmung unserer §§. mit paulinischer Denkweise ziemlich fest überzeugt seyn. a) Gewiß hält es schwer, gegen die auffallenden Differenzen der besprochenen §§. sich zu verschließen, um so mehr als die Verschiedenheit sich sogar auf stilistische und anderweitige Abweichungen erstreckt.

Zunächst ist an den mangelhaften Zusammenhang unter den einzelnen Stücken der §§. 6—12. 15. 16 zu erinnern, wogegen in den übrigen §§. der Zusammenhang überall kräftig durchscheint. Die Verknüpfung ist in den obigen §§. so lose, daß, obwohl §. 9 (λέγει δὲ πάλιν περὶ τῶν ὠτίων) von der Ohren- und Herzensbeschneidung die Rede ist, im Vorhergehenden nur vom Schlachten der rothen Kuh die Rede war, daß, obgleich (§. 10) durch ὅτι δὲ Μωσῆς εἴρηκεν an das Vorhergehende anzuschließen scheint, zwischen den mosaischen Speisegeboten (§. 10) und dem abrahamitischen Beschneidungstypus (§. 9) nicht die geringste Beziehung stattfindet, daß, so sehr (§. 11) ζητήσωμεν δὲ auf §. 10 zurückweist, die dort vorkommende Untersuchung über Wasser und Kreuz mit den hier erläuterten mosaischen Speisegeboten gar keine Aehnlichkeit hat.

Ferner ist die Art des Gebrauchs der LXX. in den verschiedenen §§. ziemlich verschieden. Allerdings lag es im Geiste der alten Zeit, bei Citaten sich nicht strenge an den Originaltext zu halten, weil jene Zeit sich wohl an den Geist, aber nicht

a) Vielleicht ist auch die Stelle §. 6.: τί οὖν τὸ γάλα καὶ μέλι; ὅτι πρῶτον τὸ παιδίον μέλιτι, εἶτα γάλακτι ζωοποιεῖται κ. τ. λ. ein Anklang an das paulinische (1 Kor. 3, 2.) γάλα ὑμᾶς ἐπότισα. Denn überall zieht der leise Athem jenes großen Geistes, mit dem Niemand, ohne von ihm elektrisirt zu werden, umgehen konnte, durch die ächten §§. unseres Briefes.

an den Buchstaben band; daher kommen auch in den ächten Stücken unseres Briefes mehrfache Abweichungen von dem Texte der LXX. vor. a) Allein in den interpolirten Stücken sind diese Abweichungen so häufig, ja zuweilen dem ursprünglichen Sinne der citirten Stelle so ganz widersprechend, daß eine willkürliche Absicht des Interpolators dabei schwerlich zu verkennen ist. b) Wo die Uebersetzung der LXX. seinen Zwecken entspricht, da citirt er genau; c) wo sie unangemessen erscheint, wird sie gepreßt, gedreht, verändert; d) einzelne Stellen sind ganz verwandelt, andere so unkenntlich geworden, daß es zweifelhaft ist, ob sie überhaupt aus der Schrift entlehnt sind. e) Während der Verfasser von §. 1—6. 13. 14. von 51 citirten Bibelstellen nur wenige eigentlich ungenau citirt hat, so lassen sich unter der Menge der vom Verfasser der §§. 7 — 12. 15. 16. citirten Stellen gewiß nur wenige genau auf den Originaltext zurückführen. Eine merkwürdige Eigenthümlichkeit der §§. 7 — 12. 15. 16. ist endlich noch der in diesen §§. beinahe ausschließlich vorhandene Gebrauch des Namens Jesus. Es ist diese Eigenthümlichkeit nur eine Frucht einer zweiten Eigenthümlichkeit desselben Verfassers. Da nämlich derselbe dem Namen Josua eine vorbildliche Bedeutung auf den nachherigen Jesus beilegt, f) so ist es natürlich, daß er die-

---

a) Jes. 28, 16. Jes. 40, 13. Gen. 48, 11 sind wörtlich abweichend, dem Sinne nach aber treu citirt (in den §§. 5. 6. 13); am wenigsten treu die Stelle aus Dan. (§. 4), was zum Theil dem unkritischen Texte und dem dunkeln apokalyptischen Stile dieses Propheten und zum Theile der Ungenauigkeit des alten Uebersetzers unseres Briefes zuzuschreiben seyn mag. —

b) Jes. 16, 1. setzt er *Σινᾶ* statt *Σιών* (§. 11); Jes. 45, 1. *κυρίῳ* statt *Κύρῳ* u. a. m. S. noch §. 12 die Stelle Exod. 17, 14.

c) z. B. die Citate §. 9.

d) §. 10. werden die meisten Namen der von Mose bezeichneten Thiere mit solchen vertauscht, welche sich für die allegorische Deutung eignen.

e) Vergl. §. 11. die Stellen Zephan. 3, 19. u. Ezech. 47.

f) *Τί λέγει πάλιν Μωσῆς τῷ Ἰησοῦ τῷ τοῦ Ναυῆ υἱῷ, ἐπιθεὶς αὐ-*

sen Namen gern mit besonderem Nachdrucke von Christus braucht, und daß er es vorzieht, denselben statt des Amtsnamens zu gebrauchen, welchem der ächte Theil dagegen den Vorzug gibt. Wiewohl es kaum der Mühe werth ist, außerdem noch auf kleinere Differenzen in Redensarten und Wörtern aufmerksam zu machen, so sind die §§. 7 — 12. 15. 16. doch selbst hierin charakteristisch. Ungewöhnlich ohne Zweifel ist das fast lächerliche Selbstlob, welches der Verfasser derselben in den unten citirten Stellen um sich verbreitet; a) ungewöhnlich und von der Darstellungsweise der ersteren §§. sehr verschieden sind die unten angeführten Redensarten, bei welchen der Interpolator das *ἁπλούστερον ὑμῖν γράφω, ἵνα συνιῆτε* des ächten Briefstellers schwerlich zu Rathe gezogen hat. b) Aber auch das ängstliche Bestreben, seine Leser beständig im Athem zu erhalten, jene Menge verschwendeter *νοεῖτε, ἀκούσατε, προσέχετε, μάθετε, βλέπετε, αἰσθάνετε* zeugen nur allzu sehr für das Mißtrauen, welches der Interpolator in seine Kunst, seine Leser ohne künstliche Mittel aufmerksam zu erhalten, setzt.

Allerdings ist nun die Frage nach dem Verfasser unseres Briefes dadurch schwieriger geworden, daß aus ihr eine Frage nach mehreren Verfassern geworden ist; außerdem muß, was zur Beantwortung derselben gehört, größtentheils aus zerstreuten Nachrichten gesammelt werden.

τῷ τοῦτο ὄνομα ἀντὶ προφήτῃ, ἵνα μόνον ἀκούσῃ πᾶς λαὸς, ὅτι πάντα ὁ πατὴρ φανεροῖ περὶ τοῦ υἱοῦ υἱῷ Ναυῆ. §. 12 ep. Barnab.

a) *Πάντα ὁ καλὸς Κύριος προεφανέρωσεν ἡμῖν* (§ 7.) — *οὕτω γενόμενα ἡμῖν μέν ἐστι φανερὰ, Ἰουδαίοις δὲ σκοτεινά* (§. 8.) — *οἶδεν ὁ τὴν ἔμφυτον δωρεὰν τῆς διδαχῆς αὐτοῦ θέμενος ἐν ἡμῖν* (§. 9.) — *οὐδεὶς γνησιώτερον ἀπ' ἐμοῦ ἔμαθεν λόγον* (§. 9.) — *ἡμεῖς οὖν δικαίως νοήσαντες τὰς ἐντολὰς* u. a. m.

b) *Τέκνα εὐφροσύνης* (§. 7.) — *σκεῦος τοῦ πνεύματος προσφέρειν* (§. 7.) — *ἡ βασιλεία τοῦ Ἰησοῦ ἐπὶ τῷ ξύλῳ* (§. 8.) — *διάσταλμα ῥήματος* (§. 10.) — *μηρυκᾶσθαι τὸν λόγον τοῦ κυρίου* (§. 10.) — *ἀνοίγειν θύρας τοῦ ναοῦ, ὅ ἐστι στόμα* (§. 16.) *κ. τ. λ.*

Die Sitte der Apostel, im Falle längerer Abwesenheit mit ihren Gemeinden einen brieflichen Verkehr zu unterhalten, hatte sich überhaupt auf die christlichen Lehrer des apostolischen Zeitalters vererbt, und so verhältnißmäßig klein die Anzahl solcher Briefe ist, welche auf unsere Zeiten überkommen, so hindert dieser Umstand nicht, daß in ältester Zeit viele im Umlaufe gewesen sind. Bei den vielen Reisen und dem ausgebreiteten Bekehrungsgeschäfte des Barnabas ist es daher sehr wohl glaublich, daß auch dieser Apostel einen oder mehrere Briefe an christliche Gemeinden verfaßt habe. Tertullian a), der Erste, welcher uns von der Abfassung eines Briefes durch Barnabas Nachricht gibt, meint freilich nicht denjenigen Brief, welchen wir hier unter seinem Namen kennen, sondern den Brirf an die Hebräer, der ihm mit Unrecht zugeschrieben wird. Allein der Irrthum des Tertullian ist immer ein Beweis, daß das Gerücht von einem Briefe des Barnabas sehr frühe ins Abendland gedrungen war, obgleich der ächte Brief des Apostels erst später, in Alexandrien selbst ans Licht trat. Gerade dieser Umstand aber, daß von Alexandrien die erste Kunde des Briefes ausging, ist in vieler Beziehung wichtig. Zwar verläßt uns unglücklicherweise die Relation der Apostelgeschichte über den Barnabas in dem kritischen Augenblicke, wo der letztere sich von Paulus trennt und in Gesellschaft des Markus den Weg nach Cypern einschlägt b). Die Vermuthung, daß er hier in Cypern, seinem Vaterlande, bis an seinen Tod geblieben sey, verdankt wahrscheinlich der spätern Sage ihren Ursprung c), und weit mehr Glauben verdient die Annahme, daß er seine Reise von dort aus fortgesetzt

a) De pudicitia c. 20.
b) Apstlgsch. 15, 39.
c) Sie hat sich in den Fragmenten des Theod. Lector erhalten, H. e. 2. p. 557 ed. Vales.

und sich einen neuen Wirkungskreis für seine apostolische Thätigkeit aufgesucht habe a). Lag aber dem Barnabas Alles daran, von nun an eine selbstständige oder doch wenigstens von Paulus unabhängige Wirksamkeit zu erlangen, dann war es mißlich, Kleinasien zu wählen, wo er leicht fürchten mußte, mit Paulus zusammenzutreffen, oder wo sonst dem Christenthume noch nicht genug vorgearbeitet war; mußte er sich aber doch eine Stadt von größerem Umfange wünschen, von wo aus ein kräftiger Erfolg des Bekehrungswerkes zu hoffen war, so lud vor allen Alexandrien ein, nicht nur weil diese Stadt seit den Zeiten der Ptolemäer in dem engsten Verkehre mit Cypern stand, sondern weil sie als der Aufenthaltsort von vielen und gebildeten Juden und noch mehr als der Mittelpunkt der morgen- und abendländischen Welt die günstigste Gelegenheit für den Umtausch neuer Geistesbildungen bot b). Merkwürdig, die älteste Sage bestätigt unsere Vermuthung. Die Clementinen wenigstens, deren Ursprung vielleicht in die Mitte des zweiten Jahrhunderts hinaufgeht, sind, der sagenhaften Verhüllung ungeachtet, in welche dieser geistliche Roman verkappt ist, keine ungewichtige Zeugen; die Clementinen lassen den Clemens die erste Bekanntschaft mit dem Christenthume in Alexandrien durch Barnabas machen c), und die Art, wie sie sich ausdrücken, setzt einen längeren Aufenthalt des Barnabas in Alexan-

a) Olshausen, Bibl. Comment. zu d. St. Apstlgsch. 15, 40.; besonders Neander, apostolisches Zeitalter I. 6 p. 144. Kl. A.: „denn daß Barnabas keineswegs unthätig für das Missionswerk in seinem Vaterlande zurückblieb, dies läßt sich nicht allein aus seiner bisherigen Thätigkeit schließen, sondern auch die Art, wie ihn Paulus noch in späterer Zeit als einen bekannten und immerfort wirkenden Verkündiger des Evangeliums nennt (1 Kor. 9, 6), beweiset dies durchaus." S. dagegen Winer, Bibl. Reall. S. 161. Not. 2.

b) Vgl. Neanders Kirchengesch. I. S. 60 ff.

c) Hom. I. 9 ff.

drien voraus a). Ist aber ein Grund vorhanden, warum diese Schrift ein Verweilen des Barnabas in Alexandrien voraussetzen sollte, wenn diese Nachricht nicht durch die Tradition verbürgt war? Papebrochius mag sich immer apokryphischer Nachrichten bedient haben, dennoch ist es nicht gleichgültig, daß alle diese Nachrichten den Barnabas in Alexandrien auftreten lassen b), die meisten mit der Nebenbestimmung, daß er dieß in Gesellschaft des Markus gethan nnd mit diesem Städte und Dörfer in der näheren Umgebung von Alexandrien durchzogen habe c). Hierdurch verliert freilich die Angabe des Eusebius an Gewicht, welcher den Markus als alleinigen Stifter der alexandrinischen Kirche nennt d), oder vielmehr sie wird dahin ermäßigt, daß ein Theil der Ehre, welche dem Markus allein zuerkannt wurde, an den Barnabas abzutreten ist. Es ist ohnedieß von vorne herein unwahrscheinlich, daß ein einziger Apostel ohne Mitwirkung eines andern ein Bekehrungsgeschäft von solchem Umfange unternommen und dabei einen Erfolg gehabt habe, welcher sich nur aus vereinigten und angestrengten Kräften erklären läßt e); um so wahrscheinlicher hingegen ist es, daß Barnabas, welcher schon früher in Gesellschaft des Markus war, wäh-

---

a) Sie sagen von ihm: καὶ ἐνταῦθά (in Alexandrien) που καθεζόμενος τῆς ἐκείνου ὑποσχέσεως τοὺς λόγους τοῖς βουλομένοις ἑτοίμως λέγει. a. a. O.

b) Acta Sanctorum zum 11. Juni. S. die laudatio S. Barnabae des Alexander Monachus bei Surius III. und actio et passio S. Barnabae in Cypro in act. SS. p. 431 mit den Anm. des Papebrochius.

c) Acta SS. p. 443: καταλαβὼν δὲ Βαρνάβας Ἀλεξάνδρειαν τὴν πρὸς Αἴγυπτον καὶ λαλήσας ἐκεῖ τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ, ἐξῆλθε διερχόμενος καθεξῆς τὰς πόλεις πάσας.

d) Eusebius h. e. II, 16.

e) Eus. a. a. O.: τοσοῦτο δ' ἄρα τῶν αὐτόθι πεπιστευκότων πλῆθος ἀνδρῶν τε καὶ γυναικῶν ἐκ πρώτης ἐπιβολῆς συνέστη . . . . ὡς κ. τ. λ.

rend seines fortgesetzten Apostelberufes in dieser Gesellschaft blieb, aus welchem Grunde auch die apokryphische Litteratur den Johannes Markus zum Biographen des Barnabas macht a), und eben so ist es natürlich, daß die kirchliche Celebrität, welche Markus durch sein Evangelium sich verschaffte, und der bedeutende Anstoß, welchen Barnabas durch seine Widerspenstigkeit gegen Paulus erregte, den ersteren in der Folge völlig hervorgestellt und den letztern völlig zurückgedrängt hat b).

Hatte aber Barnabas längere oder kürzere Zeit in Alexandrien verweilt, hatte er an der Gründung der alexandrinischen Kirche mitgewirkt und sich später von dort nach Cypern, wo die Sage ihn sterben läßt c), wieder zurückgezogen, dann ist nicht ein Schein von Unwahrscheinlichkeit vorhanden, warum er nicht von dort aus mit seiner ehemaligen Gemeinde in brieflichem Verkehre sollte gestanden haben. Clemens und Origenes, wenn sie unsern Brief dem Barnabas zuschreiben, haben hiezu gewiß guten Grund; Niemand zweifelte in Alexandrien an der Aechtheit unseres Briefes, den die Sage in ihren Schutz nahm; aber auch Niemand unternahm es freilich, die ursprünglichen Bestandtheile desselben von den später hinzugetretenen auszuscheiden. In den §§. 1—6, 13. 14. 17. glaube ich den gesunden Kern des Briefes entdeckt zu haben, so wie ich in den übrigen §§. die Spuren des künstelnden Interpolators erkenne. —

Wenigstens geht aus dem Inhalte der obigen §§. mit

a) Vgl. in den Act. SS. die oben angeführte actio et passio S. Barnabae in Cypro etc. hiezu Ittig. biblioth. Ptr. apost. p. 42 s.

b) Schon das gänzliche Verstummen der Apostelgeschichte über den Barnabas, von dem Augenblicke an, da er sich von Paulus lossagte, läßt sich als stillschweigende Mißbilligung deuten.

c) Theod. Lector a. a. O.: *Βαρνάβα τοῦ ἀποστόλου τὸ λείψανον εὑρέθη ἐν Κύπρῳ.*

vieler Wahrscheinlichkeit hervor, daß dieselben an alexandrinische Judenchristen geschrieben waren. Daß sie an Judenchristen geschrieben sind, beweist schon die Polemik gegen jüdischen Cultus und jüdischen Werkdienst. Allein der Ton, in welchem der Brief geschrieben ist, eignet sich nicht für Judenchristen aller Art. Der Briefsteller lobt an seinen Lesern eine abundantia magnarum et honestarum, er rühmt ihre gratia naturalis, er erkennt ihre scientia an und läßt in Beziehung auf sie sogar die Ausdrücke sapientia und intellectus fallen. Auf palästinensische Judenchristen konnte dies nicht wohl passen, denn diese zeichneten sich nie durch geistige Bildung aus a); am gebildetsten waren die Alexandriner; auf wen also passen die obigen Ausdrücke besser als auf alexandrinische Judenchristen mit hellenischer Bildung? Auch die Art, wie der Zerstörung Jerusalems Erwähnung geschieht, schickt sich nicht für Judenchristen in Palästina, nicht für solche, welche die Angst jener Zeit persönlich kosteten, sondern für solche, die, wie die Alexandriner, aus der Ferne nur die Kunde davon vernahmen b). Uebrigens sind die Verhältnisse sogar, welche der Briefsteller in seiner Gemeinde voraussetzt, alexandrinischen Christen am günstigsten. Der Apostel scheint im Innern der Gemeinde keine streng gesetzliche Opposition zu besorgen, sondern sie mehr von außen zu befürchten c); seine Polemik wendet sich darum mehr

---

a) Noch zu den Zeiten des Hieronymus waren sie in dieser Hinsicht so weit zurück, daß dieser Kirchenvater ihren Ketzernamen „Ebionitae" durch den Beisatz erläutert: qui pro humilitate sensus nomen pauperum susceperunt.

b) Ep. Barn. §. 4. adhuc et illud intelligite, cum videritis tanta signa et monstra in populo Iudaeorum, et sic illos derelinquit Dominus.

c) Ep. Barn. §. 3. atque ante ostendit omnibus nobis, ut non incurramus tanquam proselyti ad illorum legem.

warnend gegen die Zukunft, als strafend wider die Gegenwart a), und es möchte scheinen, als wäre Einiges gegen jene Zeloten berechnet, welche nach den schrecklichen Ereignissen in Palästina auch Alexandrien zum Schauplatze ihrer fanatischen Wuth zu machen drohten b).

Niemand wird sich darum mit der Abfertigung des Hieronymus vertrösten wollen, daß der Brief zur Erbauung der Kirche überhaupt geschrieben sey c). Es zeigt sich in demselben vielmehr eine specielle paränetisch-didaktische Tendenz, zugleich ist er Ausdruck apostolischer Liebe, und hat vielleicht darüber hinaus den Zweck, eine kurze Recapitulation des Lehrinhaltes zu geben, welchen der Apostel vordem in Alexandrien vortrug.

Eine einzige Stelle ist direct polemisch und in ihren Beziehungen so merkwürdig, daß sie hier eine genaue Erörterung verdient. Der Apostel redet nämlich §. 4 seine Leser folgendermaßen an: **Non separatim debetis seducere vos tanquam iustificati, sed in unum convenientes inquirere quod communiter dilectis conveniat et prosit. Dicit enim scriptura: Vae illis qui sibi solis intelligunt et apud se docti videntur.** Usser denkt hierbei an jüdische Irrlehrer, Clerikus an selbstgerechte Pharisäer d); aber weder die eine, noch die andere Meinung ist genügend. Es ist mit diesen

---

a) Ep. Barn. eod. l.: adhuc et hoc rogo vos tanquam unus ex vobis, omnes amans super animam meam, ut attendatis vobis!

b) Ep. Barn. §. 4. non demus animae nostrae spatium, ut possit habere potestatem discurrendi cum nequissimis et peccatoribus . . . . consummata enim tentatio, sicut Daniel dicit, adpropinquavit. — §. 2. certius inquirere debemus de nostra salute, ut ne quando habeat introitum in nobis et evertat nos a vita nostra (sc. aliquis); vgl. Ios. b. Iud. Jost, Geschichte der Israeliten 2. 323 f.

c) Hieronymus, Cat. Script. Eccles.

d) S. bei Cotelerius p. 59 Not.

Worten eine Richtung charakterisirt, welche erstens den Hang nach Absonderung zeigt, zweitens einen starken geistlichen Hochmuth an den Tag legt. Durch geistlichen Eigendünkel zeichneten sich zwar sowohl jene jüdischen Irrlehrer in Kolossä a), als der Pharisäer im Evangelium aus b); aber weder von den einen noch von dem andern wissen wir, daß sie die Stille der Einsamkeit dem geselligen Leben vorgezogen hätten, vielmehr mischten sich die Irrlehrer gern in die innern Angelegenheiten der Gemeinde c) und es liebten die Pharisäer eine fröhliche und wohlbesetzte Tafel d). Dagegen meldet uns Philo von einer jüdischen Secte, welche die beiden obigen Eigenschaften in sich zu vereinigen scheint. Philo erzählt uns in seiner Schrift de vita contemplativa, daß die Therapeuten, eine dem beschaulichen Leben und der strengen religiösen Askese ergebene Gesellschaft, von den Städten ausgehend, sich über Dörfer und Landhäuser, weil sie das nahe Beisammenwohnen nicht geliebt, ausgebreitet, und nun hier in stillen und einsamen Kammern, fern von dem Geräusche der Welt in heilige Beschauung versenkt, 6 Wochentage in tiefster Einsamkeit zugebracht und weder die Schwelle ihrer Kammer zu übertreten, noch auch nur einen Blick in das Freie zu thun gewagt hätten e). Wie kann der Hang nach Einsamkeit sich lebhafter als in solchen Sonderbarkeiten ausdrücken? Philo meldet von diesen Therapeuten weiter, es sey ihr einziges Bestreben gewesen, nicht zu ruhen,

---

a) Koloss. 2, 4. 8. 23.
b) Luk. 18, 9 — 14.
c) Koloss. 2, 16.
d) Vgl. Luk. 14.
e) Vergl. hiezu Bellermanns Auszüge aus Philo in seinen „geschichtlichen Nachrichten aus dem Alterthum über Essäer und Therapeuten" S. 81 ff. und I. Sauer, de Essenis et Therapeutis. Vratislaviae 1829. p. 43 sqq.

bis die höchste Vollkommenheit der Beschauung erreicht wäre; sie hätten zu diesem Ende jetzt schon auf irdischen Besitz verzichtet und zum Theil eine solche Kraft der Enthaltsamkeit bewiesen, daß manche 3, manche sogar 6 Tage in beständigem Fasten verharrten. Ist aber eine so weit ins Aeußerste getriebene Askese nicht zugleich immer mit den Regungen geistlichen Dünkels gepaart? Denn wenn Philo die *ἀτυφία* der Therapeuten lobt, so versteht er darunter nicht die christliche *ταπεινοφροσύνη* und er lobt diese Secte überhaupt so unmäßig, daß man einen beträchtlichen Theil von seinem Lobe abziehen muß. Von eben denselben Therapeuten erzählt nun Philo endlich, daß sie hauptsächlich in den *νομοῖς* von Aegypten und seiner ausdrücklichen Versicherung zufolge besonders in der Umgegend von Alexandrien sich angesiedelt hätten.

Jedermann weiß, wie viel Verwirrung Eusebius a) durch sein Mißverstehen des Philo in die Geschichte der Therapeuten gebracht hat; jedermann fühlt, wie lächerlich es klingt, wenn er den Markus zum Schöpfer jenes speculativen Geistes macht, welcher von Anfang in der alexandrinischen Christengemeinde hervortrat b); allein die Thatsache, daß unter den alexandrinischen Christen eine vorherrschende Neigung für speculative Ideen immer sichtbar war, steht uns fest, wenn auch Eusebius dieselbe falsch begründet hat. Ist es nämlich gewiß, daß die therapeutischen Judenchristen am empfänglichsten für eine geistige

---

a) Eusebius h. e. a. a. O. und in den darauf folgenden Capiteln. Epiphanius erzählt ihm in der 29sten Häresie den Irrthum treuherzig nach. Chemnitz, der (examen conc. Trid. p. 766) demselben Irrthume zum Theil noch anhängt, sieht schon darin heller, daß er glaubt, Philo wolle die judaisirenden Gebräuche dieser christlich gewordenen Secte schildern.

b) *Δι' ἀσκήσεως φιλοσοφωτάτης τε καὶ σφοδροτάτης.* Euseb. l. c.

Auffassung des Judenthums waren, dann ist es auch gewiß, daß das Christenthum unter denselben den meisten Eingang gefunden haben muß, und geht jede Spur der Therapeuten in späterer Zeit, wie ein Bach im Sande, verloren, dann hat die Vermuthung um so stärkeren Grund, daß der einsam fließende Bach von dem immer reicher und gewaltiger fluthenden Strome allmählich verschlungen worden sey a). Wenn aber die judenchristliche Gemeinde zu Alexandrien in ihren ersten Ursprüngen größtentheils aus ehemaligen Therapeuten bestand, dann läßt sich auch wohl denken, wie manche von diesen an ihre ehemaligen Neigungen und Gebräuche immerfort anhänglich geblieben seyn mögen, und so scheinen gerade in der Stelle des Barnabäischen Briefes, welche wir oben angezogen haben, solche therapeutisch denkende, dem einsamen Leben und der hoffärtigen Beschaulichkeit ergebene Menschen bezeichnet zu seyn.

Diese Vermuthung nun ist überhaupt von vielem Interesse für den interpolirten Theil unserer Schrift; denn so schwierig es scheint, die Entstehung dieser Interpolation zu erklären b), so sehr verschwinden diese Schwierigkeiten, wenn man die Aehnlichkeit zwischen den Grundsätzen der Therapeuten und zwischen der Denkweise des Interpolators in Vergleichung bringt. Dieselbe ist nämlich so überzeugend, daß der Verdacht wie von selbst entsteht, der In-

---

a) Dieselbe Vermuthung äußert auch Sauer a. a. O. S. 49: Eam (Therapeutarum sectam) Christi aetate exstitisse omnino accipiendum est, sed, ni fallor, suspicandum, permultos huius scholae asseclas, cum puriorem simplicioremque Dei colendi rationem, quam Christiani sequerentur, vidissent, Christo dedisse nomen.

b) Wunderlich-modern ist die Vermuthung des Clerikus a. a. O. in seiner Kirchengeschichte, der Brief sey interpolirt worden, ut longior facta carius veniret.

terpolator müsse ein therapeutischer Judenchrist gewesen seyn.

Aus mehreren Stellen bei Philo erhellt sehr deutlich, daß bei den Therapeuten nur die bildliche Erklärung des alten Testamentes im Gebrauche war a). Die Therapeuten glaubten, nach Philos Aussage, unter dem wörtlichen Ausdrucke eine geheime Symbolik versteckt; sie verglichen den νόμος einem ζῶον, dessen Leib das gesprochene Wort (αἱ ῥηταὶ διατάξεις), dessen Seele aber die unsichtbare Idee (ὁ ἀόρατος νοῦς) sey, und aus diesem Grunde behaupteten sie, müsse die Interpretation der Schrift auf dem Wege der mystischen Auslegung (δι᾽ ὑπονοιῶν ἐν ἀλληγορίαις) geschehen. Diese mystisch-allegorische Schriftauslegung trieben sie so weit, daß sie alttestamentliche Ereignisse durch symbolische Handlungen darzustellen suchten und auf diese Weise das durch Mose geschehene Wunder am rothen Meere in den wohlklingenden Melodien vereinigter männlicher und weiblicher Stimmen nachzubilden strebten. Ein ganz ähnliches Bestreben haben wir oben an unserem Interpolator bemerkt. Er zieht die bildliche Erklärung immer der natürlichen vor, und alle historischen Begebnisse des alten Testamentes werden δι᾽ ὑπονοιῶν ἐν ἀλληγορίαις, um mit Philo zu reden, in symbolische Handlungen des neuen Bundes von ihm umgewandelt. Aus einer andern Stelle bei Philo geht ferner hervor, daß die Therapeuten apokryphische Schriften, wahrscheinlich kabbalistischen Inhalts und von den Gründern ihrer Secte herrührend, hochverehrten und fleißig benutzten, und daß die spätern Anhänger der therapeutischen Schule ihre gedankenreicheren Vorgänger mit ziemlich sklavischer Ergebenheit nachahmten b). Auch unser

---

a) Ed. Francof. 893. d. 901. c.

b) Philo a. a. O. S. 893: ἔστι δὲ αὐτοῖς καὶ συγγράμματα πα-

Interpolator benutzt apokryphische Quellen und indem er sie mit den kanonischen Schriften des alten Bundes auf einen Fuß stellt, beweist er durch seine kleinliche Typik sowohl, als seine unmäßige Verehrung jener Schriften eine Gesinnung, welche nur der sklavische Nachbeter gegen den überschätzten Meister hegt. Die Therapeuten sind uns noch weiter aus Philo als strenge Asketen bekannt. Sie halten die ἐγκράτεια für die Grundlage der übrigen Tugenden und empfehlen Fasten und Keuschheit auf das Dringendste an. Selbst in dieser Hinsicht kann sich der Interpolator nicht verleugnen. Der Ausspruch ὅταν γὰρ σπαταλῶσιν, ἐπιλανθάνονται τοῦ κυρίου ἑαυτῶν, ὅταν δὲ ὑστερηθῶσιν, ἐπιγινώσκουσι τὸν κύριον enthält im Allgemeinen das System der therapeutischen Asketik, wie die ἐπιθυμία τῆς σαρκὸς nachher noch im Besonderen verpönt wird a). Die Therapeuten legten endlich ein besonderes Gewicht auf die Bedeutung der Zahl „sieben," weil dieselbe, wie sie sich ausdrücken, eine reine und jungfräuliche sey b). Sie feierten aus dieser Ursache den siebenten Tag mit besonderer Auszeichnung, von weißen Gewanden umflossen, mit würdevollem Anstande (σεμνότης). Auch der Interpolator unseres Briefes legt auf die Rein- und Heilighaltung des siebenten Tages das größte Gewicht und das Erforderniß zu dessen Feier ist ihm Reinheit des Herzens in allen Dingen c).

λαιῶν ἀνδρῶν, οἳ τῆς αἱρέσεως ἀρχηγέται γενόμενοι πολλὰ μνημεῖα τῆς ἐν τοῖς ἀλληγορουμένοις ἰδέας ἀπέλιπον, οἷς καθάπερ τισὶν ἀρχετύποις χρώμενοι μιμοῦνται τῆς προαιρέσεως τὸν τρόπον.

a) Ep. Barn. §. 10 gegen das Ende.

b) Philo a. a. O. ἁγνὴν γὰρ καὶ ἀειπάρθενον αὐτὴν ἴσασιν.

c) Ep. Barnabae §. 15. εἰ οὖν ἣν θεὸς ἡμέραν ἡγίακεν, νῦν τίς δύναται ἁγιάσαι, εἰ μὴ καθαρὸς ὢν τῇ καρδίᾳ ἐν πᾶσι, πεπλανήμεθα.

Ohne Zweifel ist es die erste Pflicht des besonnenen Kritikers, mit großer Vorsicht zu Werke zu gehen, wenn er einer Schrift, in welcher Jahrhunderte lang die Einheit des Verfassers unangetastet war, die letztere abspricht; allein wo alle Umstände sich so günstig zu diesem Resultate, wie hier, vereinigen, da scheint die Entscheidung nicht mehr gewagt. Ist es wahrscheinlich, daß Barnabas in Alexandrien gelehrt, daß er später diesen Wirkungskreis verlassen und daß er vor seinem Tode einen Brief an die alexandrinische Gemeinde geschrieben hat, und wissen wir von andern Verhältnissen und einem andern Briefe des Apostels nichts, warum sollte es nicht wahrscheinlich seyn, daß dieser Brief unser Brief ist? Ist aller Anschein vorhanden, daß derselbe Brief interpolirt ist, daß die Denkweise des Interpolators mit den Grundsätzen der therapeutischen Schule übereinstimmt und daß die alexandrinische Gemeinde anfänglich großentheils aus Therapeuten bestand, und ist eine leichtere Weise, sich die Interpolation zu denken, nicht möglich, warum sollte die Annahme nicht Alles für sich haben, daß ein bekehrter Therapeute den Brief interpolirt hat? Man bedenke nur, daß der Brief vor dem Auftreten des alexandrinischen Clemens schwerlich irgend mehr in seiner ächten Gestalt bekannt war. Der Ruhm des Paulus hatte frühe alle Gemeinden erfüllt; sein Name ging von Mund zu Mund, seine Briefe wurden bewundert und erhielten kanonisches Ansehen; der Name des Barnabas war ein verschollener Name, und es mochte lange währen, bis jemand darauf verfiel, seinen längst vergessenen Brief wieder ans Licht zu ziehn. Aber in der Zwischenzeit wie viele Veränderungen konnten mit einem Briefe vorgegangen seyn, über dessen Integrität kein eifersüchtiges Auge wachte! Wie leicht mochte einem therapeutischen Judenchristen die Lust angekommen seyn, in einem Briefe, den Niemand mehr beachtete und der doch den Namen eines apo-

stolischen Mannes an der Spitze trug, seine wunderlichen Einfälle im Geiste seiner Schule auszukramen, zumal der Inhalt des Briefes selbst mehrfache Veranlassung hiezu bot! Wenn der Brief gegen das Ende des zweiten Jahrhunderts edirt wurde, so hatte er sich unterdessen in aller Stille aus einem Briefe des Barnabas an die alexandrinische Gemeinde in einen katholischen Brief, wie er seines verallgemeinerten Inhalts wegen umgetauft ward, verwandelt und unter dieser Aufschrift ward er bekannt. Wollen wir es Clemens, wollen wir es Origenes verargen, daß sie an seiner Aechtheit so gar nichts auszusetzen wußten? Allein abgesehen davon, daß für Solche, welche den Brief in seiner ursprünglichen Gestalt nie gekannt, die Täuschung sehr leicht möglich war, so hatte der Inhalt des Briefes selbst zu viel Verlockendes für jene speculativen Alexandriner, als daß ihnen an der Prüfung seiner Aechtheit ernstlich konnte gelegen seyn. Jenes Zeitalter war überhaupt nicht das Zeitalter des kritischen Scharfsinns, wiewohl dieß auch heute noch für jede kritische Untersuchung gilt, was Isaak Vossius aus Anlaß unseres Briefes gesagt hat: **Non ita facile est, spuria scripta a genuinis distinguere, quam sit nativas gemmas disponere ab adulterinis.**

Recensionen

und

Uebersichten.

1.

Versuch einer Revision der christlich theologischen Encyklopädik

von

Ferd. Fried. Zyro,
ordentl. Prof. der Theologie in Bern.

Da uns das Institut der theolog. Studien und Kritiken möglichste Kürze zur Pflicht macht, so werden wir uns hier mit Andeutungen begnügen müssen, in der Hoffnung, sie später für sich in größerm Umfange darzustellen. Was wir hier geben, ist die Quintessenz aus einer größern Arbeit, deren Aufnahme uns die verehrte Redaction hat verweigern müssen. Mit der Abfassung solcher Auszüge aber ist es eine eigene schwierige Sache. Wir bitten daher um Nachsicht für die daraus entstehenden Mängel in der Darstellung.

Daß in unsern Tagen die Versuche theologischer Encyklopädien sich häufen, gibt kein schlimmes Zeugniß von den Bestrebungen der Theologen ab: denn wir erblicken darin die gute Seite des Geistes unserer Zeit, welcher von allem Wissen die Uebersicht haben und den Zusammenhang erkennen will, indem ohne dieses keine Klarheit des Denkens und keine Freiheit des Handelns möglich ist. So gewiß keine Zusammenfassung zu Stande kommen kann, ohne daß das Einzelne als der Stoff in die Herrschaft der Wissenden gekommen

ist, so gewiß kann dieses Einzelne nicht in seinem wahren Wesen und wirklichen Seyn begriffen werden, wenn die Gesammtbeziehung und organische Verbindung fehlt. Je früher sich diese letztere in ihrer Wahrheit finden ließe, desto mehr unnütze Arbeit würde erspart, und desto mehr könnte Jeder, der eine einzelne Disciplin in Arbeit nimmt, mit vollem Bewußtseyn thätig seyn. Denn es verhält sich mit dem Bau der Wissenschaften ungefähr wie mit dem Bau eines Hauses: wenn der Eigenthümer an seinen Bau geht, ehe er sich einen klaren Plan gemacht hat, so wird er in der Folge Manches wieder abbrechen lassen müssen, das sich zu den neuen Gedanken nicht fügen will — je klarer dagegen der Plan, desto sicherer die Arbeit, desto gewisser und schneller das Ziel. Früher mußten Folianten geschrieben werden, jetzt begnügt man sich mit Octav. Wie viel unnützen Ballast hat die Theologie bereits über Bord geworfen! Und je mehr das theologische Selbstbewußtseyn in seiner Entwicklung vorwärts schreitet, desto mehr wird es den compendiarischen Weg einschlagen und seine ganze Kraft auf das richten können, was die Hauptsache ist.

Ob eine Encyklopädie materiell oder formell seyn solle, scheint auf unsere Untersuchung keinen Einfluß haben zu können. Alles kömmt auf das Princip als das Organisirende an, und dieses ist die Kirche, denn ohne Kirche gäbe es keine theologische Wissenschaft, und ohne die Theologie würde nie eine Kirche entstanden seyn. Diese Bemerkung ist vorauszuschicken, weil ohne sie nicht begriffen werden könnte, wie man dazu kömmt, von einer praktischen Theologie zu reden, und selbst die enger sogenannte historische Theologie nur als eine Partikel der allgemeinen Weltgeschichte anzusehen wäre. Zugleich muß auch daran erinnert werden, daß eine wissenschaftliche Construction jeden empirischen Grund und jeden praktischen Zweck verleugnen und ausschließlich der Idee nachgehen und diese sich selbst expliciren lassen soll.

Auf diese Weise müssen wir alle die Systeme verwerfen, welche darum etwa die exegetische oder historische Theologie voranstellen, weil es scheint, daß ohne Exegese und Geschichte die eigentliche Theologie nicht begriffen werden könne, und allerdings der angehende Theologe gut thut, wenn er sich zuerst mit diesen beiden Wissensgebieten gehörig vertraut macht, bevor er an das Studium der Dogmatik und Moral oder gar der praktischen Theologie geht. Die wahre Wissenschaftlichkeit einer Darstellung besteht lediglich darin, daß sie das Bild des lebendigen Organismus der Sache vorführt, wie er innerlich ist; denn es gibt keine Geschichte ohne die Idee als principium movens, und jede Geschichte wird erst dann begriffen, wenn die Idee erkannt ist. Anders verhält es sich, wenn man irgend einen praktischen, nämlich einen pädagogischen Zweck bei der Encyklopädie im Auge hat, wir meinen den, daß die Darstellung zugleich ein methodologischer Leitfaden für das Studium der Theologie sein soll, zufolge welchem Einer wissen will, wie er jede Disciplin in ihrer Aufeinanderfolge der Zeit nach am richtigsten zur Hand nehmen könne, um am schnellsten und sichersten zum Ziele zu gelangen. Wie die Einsicht in das Wesen christlicher Theologie sich nur allmählich bildet, so würde es für den Anfänger eine wirklich abschreckende Arbeit seyn, wenn er zuerst die Dogmatik studiren müßte!

Werfen wir nun einen Blick auf die neuern Systeme theologischer Encyklopädie, so verhalten sie sich folgendermaßen.

A. In Rücksicht der Theilung.

In drei Theile theilen Franke, Bertholdt, Schleiermacher, Rosenkranz und Staudenmaier.

In vier Theile; Thym, Stäudlin, Schmidt, Plank, Hagenbach.

In fünf Theile: König; und auf eine ganz abnorme Weise: Danz.

B. In Rücksicht der Anordnung.

I. Als Erstes wird gesetzt:

1) die speculative Theologie, von Rosenkranz und Staudenmaier, zum Theil auch von Schleiermacher und König.

2) die exegetische, von Thym, Stäudlin, Plank, Franke, Bertholdt, Danz, Hagenbach.

3) die historische (im engern Sinne), von Schmidt.

II. Als Zweites:

1) die speculative Theologie, von Stäudlin, Plank, Danz, Bertholdt (die drei letzten in Verbindung mit Historischem) und Schleiermacher (mit Exegetischem und Historischem).

2) die exegetische, von König und Schmidt, und zum Theil auch Schleiermacher.

3) die historische, (im engern Sinne), von Franke, Hagenbach, Thym und (mit Speculativem) von Bertholdt; im weitern Sinne, von Rosenkranz und (mit Speculativem) von Schleiermacher.

4) die praktische, von Staudenmaier.

III. Als Drittes:

1) die speculative, von Hagenbach, (nebst Historischem) von Thym und Schmidt, (nebst dem Praktischen) von Franke.

2) die historische, von Plank, König, Staudenmaier, zum Theil auch von Stäudlin.

IV. Als Viertes:

1) die speculative, von König.

2) die praktische, von Thym, Plank, Schmidt, Stäudlin, Hagenbach.

V. Als Fünftes:

die praktische Theologie, von König.

Nach der Angabe von Rosenkranz (Berl. J. B. für wiss. Krit. 1835. Octob. Nr. 61) haben Strauß (Vf. des Lebens Jesu) und Matthias in Greifswalde die specu-

lative Theologie als den Schlußstein des Systems betrachtet.

Was ist nun das Richtige? oder ist es keines, und wo finden wir es? Die gewöhnlichste Theilung ist die der Vierfaltigkeit — denn bei Berthokdt und Franke ist die Dreitheiligkeit ein leerer Schein. Und wirklich hat die Viertheiligkeit mancherlei Aeußeres für sich; aber es ist eben nur Aeußeres, d. h. Zufälliges und Relatives. Darum können wir ihr unsere Zustimmung nicht geben. Zwar macht allerdings das Exegetische mit dem Isagogischen eine bedeutende Masse aus, und es kömmt mehr Symmetrie in das Ganze, wenn das enger Historische für sich erscheint; aber abgesehen, daß dergleichen Rücksichten bei einer wissenschaftlichen Construction von sehr untergeordnetem Belange sind, so ist unverkennbar, daß das Exegetische mit dem Isagogischen seiner Natur nach eine wesentlich historische Wissenschaft ist, indem ja eben das die höchste Aufgabe seyn muß, den Sinn der Worte zu ermitteln, welchen die heiligen Schriftsteller selbst gedacht haben mögen.

Wenn unter den Anhängern des Systems der Viertheiligkeit Stäudlin, Berthold t und Plank das Speculative vorausgeschickt, und zwischen das Exegetische und Historische hineingestellt haben, so vermögen wir uns für diese unnatürliche Scheidung keinen andern Grund zu denken, als daß es im Gefühle geschehen sey, das rechte Verständniß des Historischen könne nur mittels des Speculativen möglich seyn.

Alle Systeme scheinen darin zusammenzukommen, daß die speculative oder sogenannte systematische Theologie den Kern (das System *κατ' ἐξοχήν*) ausmache. Dieß Zuletztstellen betrachten alle übrigen Disciplinen als Mittel zu diesem Zwecke; und die sie in die Mitte stellen, sehen die exegetische oder die historische oder beide zusammen als die Einleitung zur Sache an, und die praktische Theolo-

gie als das, was Frucht und Ergebniß sey. So viel scheint gewiß: wenn die speculative Theologie weiter nichts wäre, als das Resultat der Exegese, so müßte sie unmittelbar hinter der exegetischen Theologie zu stehen kommen. Sie ist aber, wenn man sie ihrem Werden nach betrachtet, eben so sehr ein Resultat der ganzen historischen Theologie, und müßte folglich hinter diesen beiden stehen. Wenn man aber bedenkt, daß die ganze historische Theologie wissenschaftlich nicht verstanden werden kann ohne die Idee der Kirche, und diese eben allein in der speculativen Theologie gegeben ist — wenn man ferner bedenkt, daß am allerrichtigsten die historische Theologie es ist, welche, als die Wissenschaft der in der Zeit (relativ) verwirklichten Idee des Christenthums, die absolute Idee mit den Relationen des Lebens zu verbinden oder den Geist des Christenthums in dem Leben der Menschen zur Darstellung zu bringen sucht, indem die praktische Theologie eben darin ihre Aufgabe hat, darzustellen, wie die christliche Idee zu realisiren sey; so erhellet, daß die erste Stelle in der Theologie dem speculativen Theile, die letzte aber dem praktischen, und die mittlere dem historischen zukömmt. Das Christenthum ist seinem Wesen nach G e s c h i c h t e, und darum bildet das Historische mit Recht das Centrum, so wie nur dieses alles Praktische gut vermittelt. Im speculativen Theile stellt sich der christliche Geist, wie er ein durch die Zeit und in derselben gewordener ist, über die zeitliche Form, und bezeichnet daher die Bahn der Fortschritte, welche das Christenthum von seinem Ursprung an bis heute durchlaufen hat und noch weiter einschlagen soll. Wie aber das Kind der Bildung nach über dem Vater steht, so soll es der Gesinnung nach nie wider ihn seyn, sofern er nämlich ein sittlicher bleibt. So wird nur eine abstracte, d. h. falsche Speculation, wie sie allerdings zu jeder Zeit, am meisten in den letzten Decennien zum Vorscheine kam,

sich wider das historische Christenthum kehren, und den Vater verleugnen, von dem sie erzeugt ist.

Was den Namen der speculativen Theologie betrifft, so ziehen wir ihn deßhalb dem des Systematischen vor, weil dieser letztere keinerlei absolute Nothwendigkeit in sich schließt, sondern nur auf einer relativen Potiorität beruht, die keinen Grund abgeben kann, den Namen nur diesem Theile der Theologie zu geben, und nicht auch den übrigen, die ja doch auch systematisch gefaßt seyn sollen, so gewiß als das Systematische dem Sporadischen und Chaotischen entgegensteht. Was Manchen gegen den Ausdruck des Speculativen einnimmt, das ist ein gewisses Vorurtheil, ein Loos, welches dieser Name zur Zeit noch mit dem Begriffe des Mythischen theilt. In Betreff des Speculativen ist das Vorurtheil insofern zu entschuldigen, als es aus dem richtigen Bewußtseyn entspringt, daß die Philosophie (und für diese, nämlich irgend eine, sieht man das Speculiren an) mit dem Christenthume nichts zu schaffen habe. Und wenn sie irgend eine, oder auch die Philosophie (sollte eine solche möglich seyn!) von der christlichen Theologie fern wissen wollen, als was sich nicht mit einander amalgamiren lasse, so folgen sie dem Rathe der Geschichte und thun recht daran; sie irren aber, wenn sie das Philosophiren in der christlichen Theologie verdammen und verbannen wollen, so gewiß als jede Vernunftthätigkeit ein Philosophiren, und die christliche Wissenschaft eben dasjenige Menschenwerk ist, in welchem Glaube und Vernunft in vollkommenster Durchdringung erscheinen sollen. Alles und jedes Denken als solches muß entweder eine Sache des Verstandes oder der Vernunft seyn. Bei dem Aufbau einer Wissenschaft ist das eine wie das andere thätig.

Unter den genannten Encyklopädikern (wir vermißten nur Niemeyer und Klee) ist Thyms Schrift die älteste (1797) — sie steht am Ende einer vergangenen Zeit,

deren Gepräge sie an sich trägt. Er theilt die Theologie in eine exegetische, historische, systematische und praktische. Nach ihm folgt Christian Schmidt (1811) mit dem einzigen Unterschiede, daß er die historische Theologie als die erste und die exegetische als die zweite setzt. Sein Werk hat bedeutende Mängel an sich, deren Bezeichnung uns der Raum verbietet — sogar typographische! Plank der Aeltere (1813) weist dem Exegetischen die erste Stelle an, dem Systematischen die zweite, so daß das Historische unmittelbar vor das Praktische zu stehen kömmt. Mit Ausnahme der Apologetik geht er wesentlich auf Thym zurück, auch auf Schmidt. Nach einem Zwischenraume von sechs Jahren trat Franke in Kiel mit seinem voluminösen Buche (718 S.) ans Licht (1819) — demselben fehlt es weniger an Gelehrsamkeit, als an Oekonomie und wissenschaftlicher Schärfe. Er theilt die Theologie in eine exegetische, eine historische und in die Theologie im engern Sinne, welche letztere er dann wieder in die gelehrte (!) oder systematische und in die populäre (!) oder praktische zerspaltet. Im historischen und im systematischen Theile scheint Plank einen bedeutenden Einfluß ausgeübt zu haben. Zwei Jahre nachher (1821) erschien das Lehrbuch von Stäudlin, welches zuerst von der Erklärung der heil. Schrift, dann von der systematischen Theologie, dann von der Kirchengeschichte, und zuletzt von der Pastorallehre handelt. Auch bei ihm blickt Planks Anordnung wieder durch. Die theologische Wissenschaftskunde von Bertholdt (1821), die fast eher eine Einleitung in das Studium der Theologie genannt zu werden verdient, da der erste Theil de omni scibili et quibusdam aliis handelt (z. B. von der Pasiphrasie, und von der Diätetik), zerlegt die ganze theologische Wissenschaft in Boethetik, Pädeutik und Pragmatik — Namen, die begreiflich genug bisher noch keine Nachahmung gefunden haben. Uebrigens lehnt sich Bertholdt

sichtbar an Stäudlin und Plank an. Nach Verfluß von neun Jahren, während welcher Zeit nur der katholische Oberthür, ehrwürdigen Andenkens, eine encyklopädische Schrift zu Tage förderte, traten auf einmal drei Werke dieser Art ans Licht, nämlich das von dem sel. Kanzler Niemeyer, das von König und die zweite Ausgabe des Schleiermacherschen Leitfadens (1830). Da uns leider das Niemeyersche Werk gegenwärtig nicht zur Hand ist, so gehen wir sogleich zum zweiten über, dessen Verfasser unser Landsmann und Amtsbruder ist, nämlich Herr Rudolf König, Pfarrer zu Radelfingen Kantons Bern. Das praktische Interesse herrscht in dieser Schrift vor. Der Vf. zerlegt die Theologie in einen apologetischen, exegetischen, historischen, systematischen und praktischen Theil. Nebst Herder und Hüffell hat er sich besonders Plank zum Führer gewählt. Was dieser Schrift an wissenschaftlicher Selbstständigkeit und Schärfe abgeht, das hat sie am lebendig-frommen Sinn voraus.

Die bedeutendste Einwirkung auf dem Gebiete der theologischen Encyklopädik muß ohne Widerrede dem Manne zugeschrieben werden, der, wie Keiner unter den Zeitgenossen, mit der Feuertaufe des Geistes geweiht, in die Netze des menschlichen Wissens mit sicherer Hand hineingegriffen, und so Vieles in eine wundersame Ordnung zusammengefügt, mit neuem Licht erleuchtet, mit lebendigem Odem angehaucht hat. Wir meinen Schleiermacher, den Unvergleichlichen! Wie er seinen schöpferischen Geist vor Allem in der Encyklopädik bewiesen, hat auch der geistreiche Rosenkranz vollständig anerkannt. Schleiermacher zerlegt das Ganze bekanntermaßen in einen philosophischen, einen historischen und einen praktischen Theil. Vollkommen richtig hat er die Apologetik als das Erste erkannt, welches die Grundlage bilden müsse für das ganze Gebäude; denn sie „begründet die geschichtliche Anschauung des Chri=

thums" (§. 65). Aber eben darum, scheint es, hätten auch Dogmatik und Ethik mit zu den begründenden Wissenschaften gerechnet werden sollen, zumal da er (§. 29 und 35) selber sagt, daß die Ethik die Wissenschaft der Geschichtsprincipien sey. Statt dessen bringt er mit der Apologetik die Polemik in engen Zusammenhang. Allein abgesehen davon, daß die wissenschaftliche Dignität der Polemik, wie auch Marheineke schon angedeutet hat, bedeutenden Zweifeln unterliegt, so ist nicht leicht einzusehen, wie diese beiden mit einander verbunden werden können, da die erstere Disciplin ein ganz Allgemeines (das Christliche an sich), die letztere ein ganz Besonderes (das Protestantische) zu ihrem Gegenstande hat, dieses aber nicht begriffen werden kann ohne Vorausschickung der symbolischen Unterschiede, deren Betrachtung aber doch erst später folgt, so wie sie ein erst später Entstandenes sind und zur Geschichte der Entwicklung des Christenthums gehören. Aus §. 56 und 57 scheint deutlich zu erhellen, daß Schleiermacher zur Polemik gerechnet hat, was in theoretischer Hinsicht zur Ethik, in praktischer zur Disciplin, folglich zu den Aufgaben des Kirchenregiments gehört. Wenn Schleiermacher endlich diesen ersten Theil als den philosophischen überschreibt, so sieht man nicht, wie dieser Begriff gegen denjenigen des Historischen und des Praktischen einen scharfen Gegensatz bilden kann, abgesehen davon, daß Schleiermacher dadurch seinem Grundsatze etwas untreu wird, zufolge welchem er sonst alles Philosophische aus der Theologie verbannt wissen wollte.

Im zweiten Haupttheil ist sein Theilungsprincip ein chronisches, folglich ein empirisches, welches sich nicht der Idee unterwirft, um ihrer eigenen nothwendigen Bewegung zu folgen, sondern vielmehr dieselbe zerschneidet. Die Theilung in Urchristenthum, Gesammtverlauf und Gegenwart ist rein willkürlich; denn in den Gesammtverlauf gehört eben so gut das Urchristenthum, als die

exegetische Theologie sich ihrem Gegenstande nach weit rückwärts über das Urchristenthum hinauferstreckt, ihrer Entwicklung nach aber mit einen wesentlichen Theil des Gesammtverlaufs der Kirche ausmacht. Wohl am meisten hat Schleiermachern die praktische Theologie zu verdanken, und zwar wie in formeller, so noch vielmehr in materieller Hinsicht. Doch ist die Eintheilung in Kirchendienst und Kirchenregiment nicht erschöpfend, so wenig als die Stellung beider, wie wir später sehen werden, die richtige ist. Jedoch treten mit Schleiermacher neue Principien ins Leben, und wenig Selbstkenntniß verriethe, wer sich unter den Wissenschaftlichen unserer Zeit rühmen wollte, von dem unsterblichen Lehrer nichts empfangen zu haben.

Die Reihe der Geweckten eröffnet mit seinem geistreichen Werke Rosenkranz (1831), welcher nicht selten auf glückliche Weise zwischen dem Schleiermacherschen und Hegelschen Geiste vermittelt. Er theilt die Theologie ganz richtig in eine speculative, historische und praktische ein — nur begreifen wir von vorne herein nicht, wie er die Apologetik (mit der Polemik) unter der Aufschrift „die Theologie" an das Ende setzen konnte, zumal da er selber sagt (S. 365), daß sie die tiefste Wurzel der ganzen praktischen Theologie sey, folglich nicht hinter, sondern vor derselben stehen muß. Und was „den ächten Gehalt der erscheinenden Wirklichkeit erkennen lehrt," muß doch wohl das Alleroberste seyn. Im II. Theile führt Rosenkranz ganz richtig die biblische Theologie mit auf, welche bei Schleiermacher fehlt, aber in einem andern und weitern Sinne, als gewöhnlich geschieht. Die Isagogik, scheint uns, hätte besser einen eignen Abschnitt für sich gebildet, wodurch dann nicht die Exegetik, wohl aber die Hermeneutik in die unmittelbare Verbindung mit der Kritik gekommen wäre. Am wenigsten hat, unsers Bedünkens, dem Herrn Vf. die praktische Theologie gelingen wollen, vermuthlich weil er selbst nicht prak=

tischer Theologe war oder ist; denn wo die eigne Erfahrung fehlt, kann die Einsicht nie allseitig und lebendig seyn. Wir sind überzeugt, ein denkender Mann wie Rosenkranz müßte nach einigen Jahren theologisch-kirchlicher oder klerikalischer Praxis ein ganz anderes Urtheil sich gebildet haben. Von einem „expreß eingerichteten" Betragen des Geistlichen als Seelsorgers kann doch wohl im Ernste nicht die Rede seyn! Wem käme in den Sinn, eine besondere Moral statuiren zu wollen für den Geistlichen! Aber wissenschaftlich soll der Geistliche, wie jeder Beamte, und jeder Mensch und Bürger, seine Lebensaufgaben erkennen lernen, damit er in Allem sittlich zu handeln im Stande sey.

Ein Jahr später (1832) trat Dr. Danz mit seinem Werke hervor, über welches wir in Lob und Tadel mit Rosenkranz vollkommen einverstanden sind. Die starke Seite des Verfassers scheint die materielle zu seyn. Seine Eintheilung der Theologie ist eine wahre Anomalie, deren Beurtheilung wir verschieben müssen auf eine gesonderte Darstellung — sie fordert zu viel Raum. Dagegen begrüßen wir in Hagenbach und Staudenmaier zwei tüchtige Bildner theologischer Wissenschaft, jeden nach der ihm eigenthümlichen Kraft.

Dr. K. R. Hagenbach in Basel, unser verehrter Freund, ausgezeichnet durch sein Geschick, die Wissenschaft in das Leben einzuführen, hat im Jahre 1833 die theologische Welt mit einem Werke beschenkt, welches wie wenige geeignet ist, namentlich die praktischen Theologen in Zusammenhang und Befreundung mit der ernsten Wissenschaft zu bringen oder darin zu erhalten. Seine Eintheilung ist die alte Thymsche, welche allerdings methodologisch richtig ist. Der Inhalt des I. Theils hat am meisten Verwandtschaft mit der Bertholdtschen Anordnung. Vor Allem fällt auf, daß die Isagogik als eine mit der Kanonik und biblischen Philologie coordinirte und denselben nachzusetzende Disciplin erscheint, da sie sonst

vielmehr übergeordnet zu werden pflegt. Unnatürlich werden überdieß Kanonik und Isagogik durch die biblische Philologie getrennt. Im II. Theile hätten wir eine strengere Ordnung gewünscht — es fehlt an einem Regulativ. Namentlich erscheint die Dogmengeschichte in Verhältniß zur Kirchengeschichte doch gar zu untergeordnet, auch begreifen wir nicht, wie die Symbolik als Wissenschaft der „kirchlichen Bekenntnißschriften" vor der Patristik vorausgehen kann. Der III. Theil verbindet mit der Dogmatik die Apologetik auf der einen, und die Polemik und Irenik auf der andern Seite — als ob die Apologetik nur so ein Anhang wäre zur Dogmatik, während gerade sie dieser letztern den Grund und Boden vindiciren muß. Der IV. Theil folgt im Allgemeinen der Anordnung von Rosenkranz. Wenn Hagenbach noch „praktische Hülfswissenschaften" aufführt, so begreifen wir gut, wie dieses Alles einem Prediger wohl zu Statten kommen kann, nicht aber, wie es in den Kreis theologischer Wissenschaft hineingehört, da jenes alles sich zum eigentlichen Pfarramte mehr oder weniger nur äußerlich verhält, und sehr geeignet ist, den Prediger von seiner eigentlichen Sache abzuführen.

Die jüngste Arbeit auf dem vorliegenden Gebiete ist die von Dr. Staudenmaier, ein opus im eigentlichen Sinne. Er nimmt wie Rosenkranz drei Theile an, und setzt als ersten die speculative Theologie, aber seltsam genug die historische zuletzt, und die praktische in die Mitte. Sollte doch die katholische Kirche, die soviel auf Historisches zu geben scheint, die historische Theologie nicht so nur ans Schlepptau nehmen, denn als Resultat der beiden andern kann sie doch kaum betrachtet werden! Nicht minder charakteristisch ist es, wenn die exegetische Theologie als zweiter Abschnitt des I. Theils in die Abtheilung von der Theorie der Religion und Offenbarung hineingeschoben wird; denn einmal wird dadurch die Dogmatik unnatürlicher Weise von der Religionstheorie getrennt und von

ihrer wahren Stelle, die sie als Centrum der speculativen Theologie einnehmen sollte, weggedrängt, dann aber auch wird in das Gebiet der Speculation ein Körper aufgenommen, welcher schlechtweg heterogener, nämlich rein historischer Natur ist. Im II. Theil folgt Staudenmaier wesentlich Schleiermachern und Rosenkranz. Die Anordnung des Kirchendienstes folgt einer empirischen Norm, das Kirchenregiment faßt allein das Kirchenrecht in sich, welches aber von Hagenbach richtig aus der Theologie verwiesen wird. Wie im III. Theile die Dogmengeschichte vor der Kirchengeschichte zu stehen komme, ließe sich noch gut begreifen, kaum aber, wie die Kirchengeschichte sogar der Archäologie nachfolgen solle.

Soviel in möglichster Kürze über die uns zur Hand liegenden Schriften theologischer Encyklopädie. Die vollständigere Darlegung unsers Urtheils hoffen wir in einem eignen Werke geben zu können. Man erlaube uns, nun auch unsere Ansicht von dem Ganzen der theologischen Wissenschaft und von dem Zusammenhange ihrer einzelnen Theile der gelehrten Welt zur wohlwollenden, aber gründlichen Beurtheilung vorzulegen, weil wir der Ueberzeugung leben, daß der Aufbau der Wissenschaften eben so gut eine gemeinsame Angelegenheit sey, wie irgend ein Menschenwerk.

Wir theilen die Theologie als Wissenschaft von dem in Jesu Christo unter den Menschen erschienenen Heil oder dem offenbar gewordenen Gott in drei Haupttheile ein, nach dem eigenthümlichen Wesen des Christenthums, welches sowohl Lehre als Geschichte, sowohl Idee als That, sowohl Denken eines Einzelnen, als Leben einer Gemeinschaft ist.

Das Erste ist, daß die Idee christlicher Theologie als einer realen und präsenten, oder das Wesen des Christenthums als eines Inbegriffs wissenschaftlich zu begreifender Sätze dargestellt wird — und das ist Sache der

Speculation, oder der sittlich freien Bewegung des Gedankens. Hierauf folgt die Geschichte dieser Idee in ihrer zeitlichen Gestaltung vom ersten Beginne bis auf die Gegenwart. Das Letzte ist die Darstellung des Organismus, in und mit welchem sich die Idee in der Zeit verwirklichet, die praktische Theologie.

Die speculative und die praktische Theologie bilden die beiden Endpunkte der Bewegung des christlichen Geistes in seiner Selbstdarstellung: die erstere ist das Denken, wie es aus dem Seyn (dem göttlichen Leben) hervorgegangen ist, als Offenbarung Gottes; die letztere aber das Seyn, wie es durch das Denken vermittelt wird. Beides sind die festen Punkte, in welchen der Geist zu seiner Ruhe kömmt, d. h. sich nur als Einer und zwar als unmittelbar gegenwärtiger begreifen und darstellen soll. Mitten inne liegt die Vielheit der Gestaltung des Seyns und Denkens in ihrem Streben nach gegenseitiger Durchdringung und Vereinigung, worin eben das Wesen der Geschichte besteht; denn sie zeigt das Ausgehen des Geistes in die Bewegung und seine Rückkehr in die Ruhe im unaufhörlichen Wechsel. Im Werden ist die Explication der Idee, aber zugleich auch ihre eigne Läuterung. Aus ihrer Bewegung entwickelt sich das Denken, durch welches je die Gegenwart vermittelt, d. h. je ein neues Seyn realisirt wird. Und wie jedes organische Ganze Anfang, Mitte und Schluß haben muß, in welchem letzten es an sein Ziel gelangt, so ist offenbar, daß in der Geschichte nie ein Ende, nur ein Durchgang, weil eine Bewegung, gesetzt seyn kann. Die praktische Theologie hinwieder haben wir ganz eigentlich anzusehen als das Resultat der beiden Factoren, der speculativen und der historischen Theologie — was wie in wissenschaftlicher, so in praktischer Hinsicht seine volle Bedeutung hat.

Von einer andern Seite angesehen, ist zu sagen, daß in den beiden Endpunkten, der speculativen und der prak-

tischen Theologie, für den Denkenden die Freiheit der Bewegung, nämlich eine sittliche, gegeben ist, indem der Geist eben in der sittlichen Thätigkeit seine wahre Ruhe hat (von der Ruhe des Materiellen kann hier nicht die Rede seyn), sowie das Nichtsthun oder der Stillstand eben seine Unruhe wird. Sofern stellt sich in der historischen Theologie weniger ein Werden als ein Gewordenseyn, ein Festes und Bestimmtes dar, welches man nicht beliebig zu construiren, sondern in seiner dastehenden Form nach seinem eignen Gesetze, dessen Factoren einerseits die christliche Idee, anderseits die mancherlei Elemente des Weltgeistes sind, zu begreifen hat. Der Historiker hat überall weiter nichts zu thun, als dem Geist in seinem Werden, d. h. wie er bildend in die Natur eintritt, zuzuschauen, und das Bild dieses Werdens darzustellen. So wenig nun das Werden ohne Geist (ohne das göttliche Seyn) war, so wenig darf die Darstellung ohne den Geist seyn. Darum muß alle falsche Speculation verworfen und überall der „historische Christus" in seiner Wahrheit ans Licht gebracht werden. Der I. Theil oder die speculative Theologie hat zu ihrem Inhalte die Apologetik, die Dogmatik und die Ethik.

Das Centrum bildet die Dogmatik, deren Inhalt beschlossen ist in der Lehre vom Vater, vom Sohn und vom Geist. Der Begriff Vater schließt in sich ein Anderes als er selbst, das aus ihm hervorgegangen und in dem er sich wiedererkennt — das ist die Welt „siehe, es war Alles gut." Gott der Vater ist entweder der verborgene Gott, Gott nach seinem Wesen, oder der offenbare, Gott nach seinem Wirken. Dieses Letztere bildet den Uebergang zur Lehre von der Welt, welche selbst eine doppelte ist: die Natur für sich, außer dem Geiste, und die Natur in Verbindung mit dem Geiste — jenes ist die Kosmologie, dieses die Anthropologie. Die begeistete Natur ist wieder zweierlei: einerseits so, daß Geist und Natur in Eins oder

harmonisch sind — der Mensch in Frieden mit Gott, und Gott dem Menschen gnädig (Stand der Unschuld) — anderseits so, daß beide aus einander gehen, der Geist ohne Natur und die Natur ohne (nicht außer) den Geist — die beiden Formen der Unsittlichkeit, Schwärmerei und Trägheit, das Wesen des Gottlosseyns, der Streit mit Gott, Gottes Zorn über dem Menschen (der Fall, Stand der Schuld oder das Elend). So knüpft sich von selbst die Lehre von Gott dem Sohne an, als dem Erlöser und Wiederbringer des Verlorenen, oder dem, welcher den Menschen zu seiner Bestimmung führt. Hier die Christologie: die Lehre vom Menschensohne und vom Gottessohne — Gottheit und Menschheit vereinigt, wie im Begriffe des Vaters Gott und Welt Eins sind. Und da die Erlösung nicht ohne den Geist zu Stande kömmt, ja der Geist eben das ist, zu welchem sich alles Vorausgegangene nur entweder als Bedingung oder als Vorbereitung verhält, so folgt von selbst die Lehre von Gott dem heil. Geiste, als die, in welcher das göttliche Seyn vollendet ist. Er heißt der heilige, weil er der ist, in welchem der Mensch sich nicht allein der Welt entgegensetzt, sondern über die Welt setzt, und damit in sein wahres Verhältniß zur Natur zurückgekehrt erscheint. Er bringt „Friede auf Erden, und an dem Menschen ein Wohlgefallen," und damit „Ehre Gott in der Höhe." Und da der Geist als der Wirkende zu betrachten ist, so zerfällt diese Lehre in zwei Theile, von denen der erste das umfaßt, was man die Gnadenwirkungen heißt, der zweite aber das, was aus denselben hervorgeht und mit dem Namen der Kirche bezeichnet wird, in welcher die Lehre vom ewigen Leben den Schlußstein bildet.

Nach dieser Exposition scheint sich nun von selbst zu ergeben, warum die Apologetik vorausgehen und die Ethik nachfolgen muß, indem jene an die Idee vom verborgenen Gott und diese an die Idee der Kirche und namentlich an

die Lehre vom ewigen Leben, als einem nicht nur zukünftigen, sondern eben so sehr auch gegenwärtigen und erscheinen sollenden anknüpft. Wie nämlich die christliche Ethik nichts anderes ist, als die einheitliche Darstellung der durch den heil. Geist bewirkten Erneuerung des Menschengeschlechts oder des von Christo gestifteten Gottesreichs, dessen eine dem Himmel zugewandte Seite die Kirche, die andere, irdische Seite aber der Staat ist, was die Dogmatik unmittelbar voraussetzt: so dagegen hat die Apologetik der Dogmatik den Weg zu bahnen, oder den Boden zu gewinnen, auf dem sie sich ruhig und frei entfalten kann. Daher die polemischen Elemente in der Apologetik. Ihre Aufgabe ist, das Eigenthümliche des Christenthums gegen den Widerspruch des natürlichen Geistes zu vertheidigen, und somit dasselbe in seiner historischen Berechtigung zu vindiciren. Die hohe Wichtigkeit dieser Disciplin springt in die Augen; denn würde es sich erweisen lassen, daß das, was man sonst als den Vorzug, ja als die Vollendung des Christenthums ansah, nichts als eitler Wahn und grundlose Prätension sey, so müßte jedes weitere Interesse an der christlichen Theologie verschwinden. Es ist offenbar, in welcher nahen Verwandtschaft die Apologetik mit der Religionsphilosophie steht, so verschieden ihrer Natur nach beide Wissenschaften sind.

Der II. Theil oder die historische Theologie zerfällt in die Isagogik, die Exegetik und die Historik.

Die Bibel und ihr richtiges Verständniß bildet hier den Mittelpunkt, die Isagogik enthält alles das, was nothwendige Bedingung zu jenem Verständniß ist, und die Historik führt die Wirkung und Folge des durch das Bibelwort vermittelten Geistes vor.

Was, bevor an irgend eine Benutzung der heiligen Schrift gedacht werden kann, ins Reine gestellt seyn muß, das ist dreierlei: 1) die Natur und Bedeutung der Bibel, sowie ihr Schicksal, 2) der Umfang und die materielle Zu-

verlässigkeit derselben, 3) die Sprache und Sache. Somit zerfällt die Isagogik in Kanonik, Kritik und Hermeneutik.

Die heil. Schrift gibt sich selbst, vermöge ihrer eigenen Dignität, als Ausdruck und Inhalt der Offenbarung, deren Begriff in der Apologetik erörtert wird. Sie tritt, wie alles Göttliche, mit dem Anspruch in die Welt, daß man ihr glaube, ohne einigen Zweifel an ihrer Berechtigung — die Entwickelung dieses Anspruches kömmt der Kanonik zu, deren Inhalt sich auf zweierlei Weise begreifen läßt: 1) als Kanonik an und für sich, oder in abstracto, als welche sie die Natur der heil. Schrift an sich entwickelt, unter den Formen der Authenticität, Axiopistie und Integrität, 2) als Kanonik in concreto, oder was man sonst Einleitung im engern Sinne nennt — rein historisch — und diese kann eine allgemeine und eine besondere seyn, sowie die besondere wieder sich unterscheidet als Einleitung in das A. T. und Einleitung in das N. T.

Nachdem auf diese Weise im Interesse des Glaubens, welcher in der speculativen Theologie sich entwickelt, die Schrift eine gewisse Stellung gewonnen hat, so entsteht nun in demselben Interesse die Frage, ob es sich mit Allem, was zum Complexus der heiligen Urkunden gerechnet wird, auch richtig verhalte, im Allgemeinen und im Einzelnen — eine Frage, die hervorgerufen wird durch das, was unmittelbar vorausging, nämlich durch die Betrachtung der Schicksale der heil. Schrift im Ganzen und Einzelnen, wie dieses eben in der Einleitung verhandelt wurde. So tritt zur Kanonik die Kritik hinzu, die man als eine höhere und als eine niedere unterscheidet. Sie ist die factische Bestätigung der Grundsätze der Kanonik in abstracto; denn ihre Aufgabe ist, die heil. Schrift möglichst in ihrer ursprünglichen Gestalt herzustellen — sie stellt die Gesetze und Regeln auf, nach welchen bei diesem Geschäfte verfahren werden muß, um nicht in Willkür zu gerathen.

Die Hermeneutik, als die Wissenschaft von der Schriftauslegung, befaßt sich wesentlich mit den Gesetzen der Sprache und Schriftabfassung, und ist als solche zunächst die Hermeneutik im eigentlichen und engern Sinne, die aber die materielle Kenntniß der betreffenden Sprachen oder die heil. Philologie nothwendig voraussetzt. Außer der Sprache aber ist zur Auslegung einer Schrift die Kenntniß der darin enthaltenen Sachen nöthig, was jedoch das Aeußerlichste und Letzte ist. Und so besteht die Hermeneutik im weitern Sinn aus der sogenannten heil. Philologie, aus der eigentlichen Hermeneutik und aus der biblischen Archäologie. Erst wenn dieses Alles gegeben ist, kann das Geschäft der Schriftauslegung beginnen.

Die Exegetik oder die Wissenschaft von der Schriftauslegung scheint nach drei verschiedenen Thätigkeiten des die Bibel aufnehmenden Geistes in drei besondere Gebiete sich zu scheiden: 1) in das der Schriftauslegung im engern Sinne, 2) das der Schrifterklärung, und 3) das der Schriftbeziehung.

Unter der Schriftauslegung oder Interpretation (Dolmetschung) verstehen wir die einfache Uebertragung einer Gedankenreihe aus einer Sprache in die andere, als das erste Geschäft, welches vorgehen kann und muß, wenn eine Aufnahme oder Aneignung der Bibel stattfinden soll. Diese Uebertragung kann eine Uebersetzung im strengen Sinne des Wortes oder eine Umschreibung seyn. In beiden Fällen, besonders aber im ersten Falle, ist sie wegen der Irrationalität der Sprachen eine Kunst und fordert eine Wissenschaft.

Wo eine Gedankenreihe durch Uebertragung nicht klar genug wird, da tritt die Nothwendigkeit der Schrifterklärung oder Exegese ein, die sich in der Commentation entfaltet, deren Aufgabe ist, das, was in Stoff und Form etwa mangelt, zu ergänzen, damit das Verständniß mög-

lichst vollkommen sey. Ist dieses geschehen, so beginnt ein neuer Proceß, indem der Geist nicht ruht, bis er sich dieses für ihn so interessanten Gegenstandes, in welchem er ja sein Leben hat, ganz bemächtigt hat. Und das ist die Zusammenhaltung und Ausgleichung alles dessen, was sich zusammenstellen und als Einheit betrachten läßt. Daher unsre Benennung: Schriftbeziehung; weil die Beziehung eine innere Verwandtschaft der Dinge, welche bezogen werden sollen, voraussetzt. Sie selbst ist eine doppelte: nämlich eine mehr mechanische, in der neutestamentlichen Synopsis, und eine wesentlich organische, als biblische Theologie, welche wir als das unmittelbarste Ergebniß aller Bibelforschung zu betrachten haben.

Den dritten Abschnitt der historischen Theologie bildet die Historik oder historische Theologie im gewöhnlichen und engern Sinne, die sich auf ganz natürliche Weise an die biblische Theologie anreiht, indem aus dieser die ganze Geschichte des Christenthums und der Kirche, wie der Baum aus seinem Kerne, hervorgewachsen ist. Der Geist, der sich in der Bibel verkörpert, hat die Kirche gestiftet — beides haben wir daher als seine Offenbarung anzusehen und zu verwahren. Und da die Geschichte entweder That oder Wort oder Werk ist, so können wir die historische Theologie (im engern Sinne) theilen 1) in die Geschichte des Lebens, oder die Kirchengeschichte im weitern Sinne, 2) die Geschichte der Lehre oder die Dogmengeschichte, 3) die Geschichte der Werke — oder der Alterthümer. So auch Rosenkranz. Das Dogma kann nicht das Erste seyn, weil es ein durch das Leben vermitteltes Bewußtseyn der Kirche ist. Das Leben selbst wird gebildet durch das unmittelbare Wort der Bibel. Wo aber die Kirche (im Dogma) zum Bewußtseyn ihrer selbst gekommen ist, da entsteht das Werk, als Ausdruck des concentrirten Gedankens oder des zum Wissen erhobenen Gemeingefühls.

Alles organische Leben ist entweder ein gesundes oder

ein krankes: das kranke verhält sich zum gesunden, wie das besondere, welches in seiner Besonderung sich dem Allgemeinen entgegensetzt. Diese Entgegensetzung ist aber nur so lange für eine Krankheit anzusehen, als die Thätigkeit eine störende ist, oder als das Subjektive sich nicht zur Objectivität durchgearbeitet hat — wo dieses Streben sich findet, nämlich aus der Subjectivität herauszukommen, da muß der Krankheitszustand als nothwendiges Uebel gelten, freilich immer als Uebel. So zerfällt die Geschichte des Kirchenlebens oder die Kirchengeschichte im weitern Sinn in 1) die eigentliche Kirchengeschichte (im engern Sinne) — und diese ist entweder eine Universalgeschichte, oder eine Specialgeschichte (die eines einzelnen Landes oder Volkes), oder eine Einzelgeschichte (Monographie eines Menschen, welcher in negativem oder in positivem Sinne bedeutenden Einfluß auf die Kirche ausgeübt hat). So lassen sich weiter auch einzelne bedeutende Momente oder Erscheinungen aus der Gesammtgeschichte hervorheben und monographisch betrachten, wie besonders die Gründung der Kirche oder das Urchristenthum, die Reformation u. dgl. So kann die Verbreitung und Fortpflanzung der Kirche als Missionsgeschichte zum Gegenstand einer Specialbetrachtung gemacht werden. — 2) Die sogenannte Ketzergeschichte, als Geschichte solcher Kirchenglieder, welche mit Grund oder Ungrund ihre Subjectivität dem Objectiven entgegensetzten, und darum von der herrschenden Gesammtheit ausgeschieden wurden oder sich selbst ausschieden, so daß sie außerhalb der Kirche standen, ohne selbst für sich eine eigentliche Kirche zu seyn, weil sie nicht fähig waren, ihr Bewußtseyn zu einem wissenschaftlichen auszubilden. Daher hier nichts Cohärentes erscheint, wie bei einer Specialgeschichte, sondern eine unendliche Getheiltheit und Vielartigkeit, die sich oft bis ins Unbestimmbare verliert. Die Wichtigkeit einer solchen Geschichtsdarstel-

lung, sofern sie mit Genauigkeit und Geist geführt worden ist, leuchtet in die Augen, besonders in unserer Zeit. — 3) Die Sittengeschichte, deren Inhalt gewisse dem Christenthume in seiner zeitlichen Gestaltung mehr oder minder eigenthümliche Formen des Lebens sind, die eine bestimmte Festigkeit gewonnen haben, und als Ausdruck und Mittel geistigen Lebens, das in die Natur eingegangen ist, Sitte genannt zu werden pflegen.

Die Sitte bildet den Uebergang zum Begriffe; denn die Sitte entsteht nicht aus dem Begriffe, sondern aus dem unmittelbaren Bewußtseyn oder Gefühle. Der Begriff ist die wissenschaftliche Verklärung des unmittelbaren Bewußtseyns oder der Vorstellung, die ein Gefühl weckt und ein Sooderſoſeyn des Lebens (eine Sitte) hervorbringt. Ketzer, Pabst, Orden, Asketen, Concilien u. s. f. wirken alle irgend wie zur Ausprägung des Begriffs mit, in welchem das Gemeinbewußtseyn sich zur Potenz erhebt als Dogma. So schließt sich die Dogmengeschichte ungezwungen an die Sittengeschichte an, als ein neuer Ring in der Kette der historischen Wissenschaften, deren eigentlichen Mittelpunkt sie ausmacht. Sie ist entweder eine allgemeine oder eine besondere: die erstere ist das, was man gemeinhin die Dogmengeschichte im strengen Sinne heißt, mit ihren Epochen und Perioden; die besondere zerfällt in die Patristik, Scholastik und Symbolik, die sich beziehen auf die drei besondern Weisen, in denen der christlich wissenschaftliche Geist in der Zeit Gestalt gewann. Jede dieser drei Formen hatte ihre eigene Zeit, die sie durchlief als ihr Stadium — sie verhalten sich ungefähr zu einander, wie die Zeit der Kindheit, des Jünglingsalters und der männlichen Reife. Somit bildet das Symbol, das wir eine That des Wortes nennen können, weil in ihm das Wort als Werk, nämlich als ein stehendes Bild erscheint, den richtigen Uebergang zum dritten Abschnitte der Historik, zur Geschichte der Alterthümer.

Diese hat dreierlei zu ihrem Inhalte: Schrift, Handlung und Werk — als Sachen der Vergangenheit, aus denen der christliche Geist zur Gegenwart spricht. Das Erste ist daher die Litterargeschichte (vgl. Hagenbach, Encyklop. §. 71), welche schicklich hier der Symbolik die Hand zu bieten scheint; denn alles wahrhaft Wissenschaftliche ist ein Kunstwerk, in welchem sich der Geist einer Zeit individualisirt hat. Auf sie folgt die Cultgeschichte, weil der Cultus je das Resultat des Zusammenwirkens von Glauben und Wissen in der christlichen Gemeinde, und der Ausdruck des unter der Form der Gemeinschaft sich manifestirenden christlich religiösen Lebenselementes ist. Den Beschluß der ganzen historischen Theologie macht die christliche Archäologie im engern Sinne, analog dem ersten Abschnitte, wo die biblische Archäologie das Ende bildet. Sie umfaßt die heiligen Sachen, Zeiten und Personen, nebst der Kirchenverfassung, in welcher der christliche Geist als solcher seine Selbstdarstellung vollendet; denn die Verfassung ist die Form, in welcher sich der Geist nach innen und außen festsetzt, um das vorhandene Leben zu schützen und in geregelter Bahn der Entwickelung zu erhalten. Die Geschichte der Kirchenverfassungen, sowie überhaupt die christliche Archäologie scheint sehr passend überzuleiten zu dem, was unser Letztes ist, zur praktischen Theologie.

Wir wollen den Faden der Entwickelung da ergreifen, wo ihn unser Freund, Hr. Prof. Alex. Schweizer in Zürich (Ueber Begriff und Eintheilung der praktischen Theologie, Leipz. 1836) liegen gelassen hat, und die Kritik der Sache gerade an dieser Schrift weiter führen, die das Verständniß der noch heute so oft nicht recht erkannten Disciplin unsers Dafürhaltens um Vieles gefördert hat.

Daß sich eine Neigung zeigt, der praktischen Theologie eine theoretische entgegenzusetzen, rührt ohne Zweifel aus dem gemeinen Gegensatze von Theorie und Praxis her,

der aber ein rein empirischer ist, so wie auch schon der Ausdruck „Theorie" für sich als die „Lehre" von irgend einer „Kunst" oder Ausübung, und der so wenig passen kann, als etwa der Gegensatz einer „gelehrten" oder einer „wissenschaftlichen" Theologie, gleich wie wenn die praktische Theologie eine ungelehrte oder unwissenschaftliche wäre — welches Letztere freilich in jener Desperation zu liegen scheint, die sich auch in den neuesten Zeiten hin und wieder kund gegeben hat. Der Irrthum solcher Entgegensetzung scheint uns darin seinen Grund zu haben, daß man übersah, der Gegensatz sey nicht ein einfacher, sondern mehrfacher, d. h. es sey kein Gegensatz, sondern nur ein Unterschied da, indem die drei verschiedenen Theile die wahren und nothwendigen Glieder eines wissenschaftlichen Ganzen sind, in welchem die christliche Theologie erscheint, so daß die Trennung nicht die Form, sondern den Inhalt selbst betrifft.

Schweizer ordnet die praktische Theologie auf folgende Weise:

I. Theorie des Kirchenregiments (der constituirenden Thätigkeit).

II. Theorie des Kirchendienstes (der klerikalischen Thätigkeit):

1) Theorie des Cultus, a) Liturgik, b) Homiletik.

2) Pastoraltheologie (Seelsorge), a) pfarramtliche, b) freie.

3) Halieutik (Theorie der gewinnenden Thätigkeit).

a) Katechetik, b) Theorie des Missionswesens.

Gegen diesen Schematismus haben wir in materieller und formeller Hinsicht Mancherlei zu erinnern.

In Betreff des Materiellen vermissen wir einerseits die Lehre von der Kirchenzucht, welche kaum zur Seelsorge gerechnet werden darf, da sie eine Sache des Kirchenregimentes, nicht des Kirchendienstes ist, anderseits die kirchliche Geographie und Statistik, die man schwerlich

zu den historischen Disciplinen zählen kann, wie schon Hagenbach mit Recht bemerkt.

In formeller Hinsicht sehen wir nicht ein, wie Gottesdienst, Seelsorge und Halieutik coordinirte Thätigkeiten seyn können, worin sie einander ausschließen und worin ergänzen — da nicht nur die Seelsorge, sondern auch der Cultus halieutischer Natur ist, indem überall in den Gemeinden vermöge der stets inwohnenden Sündhaftigkeit und anhangenden Weltlichkeit eine verborgene Centrifugalkraft die Glieder nach außen zieht, so daß jeder Gottesdienst, wie er seinem Wesen nach darstellender Natur seyn muß, doch eo ipso auch wirksam ist und das geschwächte fromme Bewußtseyn der Einzelnen neu belebt, folglich die Seelen neu einfängt oder sammelt und bindet. In noch viel höherm Grade muß dieß von der Seelsorge gelten, welche es dem Geistlichen gradezu zur Aufgabe macht, die verirrten oder auf der Flucht begriffenen Seelen wieder einzufangen und in den Schooß lebendiger Kirchengemeinschaft zurückzuführen.

Der Unterscheidung der Seelsorge als einer pfarramtlichen und als einer freien fehlt die Schärfe des Gegensatzes, indem dieser Gegensatz nur scheinbar ist. Der Schein liegt darin, daß das Amtliche seiner Natur nach allerdings ein Gebundenes ist, so daß sein Gegensatz das Freie wäre. Allein dieser Schein verschwindet, sobald man nach dem Grundbegriffe fragt, auf den sich die Gegensätze als dessen Eigenschaften beziehen sollen. Alle Seelsorge ist nämlich sowohl eine gebundene als eine freie: das Letztere, sofern sich das Geschäft an keine bestimmte Zeiten und Formen bindet, sondern der ganzen Kraft und Gesinnung des Geistlichen überlassen bleibt; das Erstere, sofern die Seelsorge unablösbar an seinem Amte hängt, und in ihrer rechten Erfüllung, die ihm gesetzlich zur Pflicht gemacht ist, die Vollkommenheit seines Amtes besteht. Darin liegt das Eigenthümliche der Seelsorge, daß alles Freie

hier ein Gebundenes ist, und alles Gebundene ein Freies. Und wenn wir nun fragen, was unser Freund denn eigentlich unter pfarramtlicher Seelsorge verstehe, so tritt die Unhaltbarkeit dieser Annahme erst recht ans Licht. Er versteht nämlich darunter „diejenigen Thätigkeiten, die der Kleriker als Beamter verrichte, z. B. sein amtliches Wirken bei Ehescheidungsprocessen, Anzeigen bei Behörden u. a.; auch die Theilnahme an Armensachen, Verwaltung von Gemeindegut schlägt in dieses pfarramtliche Gebiet ein." Aber wie kann man dieses Alles zur Seelsorge rechnen? Bei Ehescheidungsprocessen kann die Stellung des Pfarrers eine doppelte seyn: entweder ist das Gericht, dessen Mitglied er ist, ein bloßes Instructionsgericht (wie im Kanton Bern), welches den Proceß einzuleiten und dann dem sogenannten Amtsgerichte zu übermachen hat — da wird von Seelsorge keine Rede seyn, sofern man den Ausdruck in seiner eigentlichen Bedeutung nimmt, denn im weitesten Sinne wirkt allerdings jedes Erscheinen und Handeln des Geistlichen, wenn es ein geistliches ist, seelsorgerisch ein — oder das Gericht ist ein Presbyterium, welches mit Processen nichts zu thun, sondern nur zu ermahnen und zu strafen (im Geiste des Evangeliums) hat; dann heißt diese Thätigkeit, als Thätigkeit des Kirchenregiments oder einer Behörde, nicht Seelsorge, sondern Kirchenzucht.

Daß der Geistliche, wo er an der Armenpflege Theil hat, die Seelsorge damit in Verbindung bringen könne, ja solle, ist an sich klar, nur daß die Armenpflege deßhalb noch nicht eine Seelsorge ist, sonst auch die übrigen Armenpfleger (gewöhnlich Laien) Seelsorger heißen müßten.

Wie die beiden übrigen Geschäfte, welche Schweizer anführt, in den Kreis der Pflichten eines Geistlichen gezogen werden können, begreifen wir schlechterdings nicht.

Zur „freien" Seelsorge rechnet Schweizer nicht nur das, was man sonst gewöhnlich unter Seelsorge zu ver-

stehen pflegt, sondern auch was Nitzsch früher „besondere Ethik" nannte, jetzt aber „Pädeutik" heißt. Allein dieses kann doch kaum mit Fug unter den strengen Begriff der Seelsorge eingeordnet werden.

Wenn Schweizer ferner die Katechetik neben der Missionstheorie unter den Begriff der Halieutik stellt, so fällt schon äußerlich betrachtet die große Kluft auf, welche die Katechetik so weit von der Homiletik trennt, obgleich doch beide ihrer Natur nach in naher Berührung stehen. Dieser Anordnung scheint die Vorstellung zu Grunde zu liegen, daß die gesammte Jugend bis zu ihrer Confirmation als eine „wilde" zu betrachten sei (Heiden und Wilde zwei identische Begriffe — woran allerdings etwas Wahres ist!), weil sie das Ansehn hat, sich selbst überlassen zu seyn und zu keiner Gemeinschaft zu gehören, da sie noch rechtlos ist, und als solche auch viel größere Nachsicht und Schonung genießt, als die Erwachsenen und Confirmirten. Als „Wilde" müssen sie nun „eingefangen" und durch einen feierlichen Act (Confirmation) der Gemeinschaft förmlich einverleibt werden! So nennt Schweizer wirklich S. 57. fremde Ungläubige und nicht minder auch die völlig Erstorbenen einer christlichen Gemeinde „bloßen Stoff" und deßhalb eben Gegenstand der Halieutik. Wir wissen nicht, ob wir dem verehrten Freunde Unrecht thun, und den Vorwurf der Consequenzmacherei auf uns laden, wenn wir aus dem Gesagten schließen, daß also auch die Christenjugend als ein bloßer Stoff zu betrachten sey; denn wir meinen, daß, was unter Einen Begriff gehört, auch gleiche Merkmale an sich tragen müsse, in welchen es eben seine Einheit oder Verwandtschaft hat. Der übergeordnete allgemeine Begriff nun ist derjenige der „gewinnenden Thätigkeit," und da unter diesen Begriff dreierlei subsumirt wird, nämlich die fremden Ungläubigen, die völlig Erstorbenen und das heranwachsende Geschlecht, so wird, was von den beiden erstern gelten soll, nämlich daß sie bloßer Stoff seyen,

auch von den letzten zu prädiciren seyn. Die Unzulässigkeit dieser Ansicht aber scheint schon daraus hervorzugehen, daß die völlig Erstorbenen einen Begriff in sich schließen, der sich weder subjectiv noch objectiv, weder psychologisch noch historisch beweisen läßt. Oder wer sind dieselben? woran erkennt man sie? Man wird sagen: „An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen" (Matth. VII, 16). Aber welches sind diese Früchte, daß wir absolut urtheilen könnten, ob Einer völlig erstorben sey, und nicht noch irgend Leben in sich habe? Denn sobald sich von Einem erweisen läßt, daß er noch irgend Leben in sich trägt, und zwar solches, das nicht anders als im Zusammenhange mit der christlichen Gemeinschaft und ihrem sie durchdringenden Principe (dem heil. Geiste) begriffen werden kann, — und sollte es auch nur ein Minimum seyn, so gehört er unsers Erachtens nicht zu denen, welche völlig erstorben sind. Von wem denn läßt sich dieß behaupten? etwa von dem, der in Wollüsten lebt? (1 Tim. 5, 6. vergl. Ephes. 5.). So hat es der Verfasser schwerlich gemeint, sonst müßte die ganze Pastoral oder Seelsorge ein Theil der Halieutik seyn, denn sie hat es eben wesentlich mit Kranken zu thun, nämlich mit Hurern, Unreinen, Geizigen (Ephes. 5, 5), Bittern, Grimmigen, Zornmüthigen, Schreiern, Lästerern, Boshaften (Ephes. 4, 31.) und allen solchen, in welchen die Finsterniß noch herrscht, obschon sie das Evangelium empfangen haben und in mancher Beziehung erleuchtet sind. Es sind Solche, deren es auch damals in allen Christengemeinden gab, nämlich Ungezogene, Kleinmüthige, Schwache (1 Theß. 5, 14), gegen welche den Brüdern eine schwere und heilige Pflicht auferlegt ist. Wir wissen daher das Wort nicht anders zu deuten, als nach Ephes. II, 1. 2.: „Ihr waret todt durch Sünden, in welchen ihr weiland gewandelt habt nach dem Laufe dieser Welt u. s. f." Die „Welt" ist das alte Reich, aus welchem heraus sie versetzt sind in das neue Reich, „denn so viele getauft sind, sind auf Christi Tod ge-

tauft," so daß wir das völlig Erstorbenseyn höchstens von denen prädiciren, welche extra ecclesiam stehen — wir meinen nicht diese oder jene äußere Gemeinschaft, sondern die wahrhaft allgemeine — folglich außerhalb dem Christenthume. Sobald Einer auf Christum getauft, demnach von christlichen Eltern erzogen und in einer christlichen Schule unterrichtet worden ist — möge das christliche Princip in allen diesen Einwirkungen auch noch so schwach gewesen seyn — so hat er schon einen Theil an Christus, denn er hat „Elemente" des christlichen Geistes in sich, selbst wenn er es mit seinem Munde verleugnen wollte. Und daran besitzt er einen Anknüpfungspunkt und die Bedingung zu jeder weitern Entwickelung, denn das muß unser Glaube seyn, daß ein Jeder, so lange er noch am Leben und bei Bewußtseyn ist, durch Menschen mit Gottes Beistand gerettet werden kann. In dieser Ansicht kann uns selbst Hebr. 10, 26. oder der Ausspruch von der Sünde wider den heiligen Geist nicht wankend machen, indem sich beide Stellen wesentlich auf den damaligen Gegensatz von Christenthum und Heidenthume beziehen, so daß eben wieder nur die bereits gegebene Kategorie es ist, zu welcher beides gehört, denn das ἑκουσίως ἁμαρτάνειν (Hebr. 10.), das nur in Verbindung mit dem vorausgehenden ἐγκαταλείπειν τὴν ἐπισυναγωγὴν richtig verstanden wird, scheint nichts anderes anzudeuten, als den Abfall von der christlichen Gemeinde und den Rücktritt entweder in das Judenthum oder in das Heidenthum. Die Sünde wider den heiligen Geist können wir für nichts anderes erkennen, als für die gänzliche Verkennung der göttlichen Wahrheit in Christo, worauf hin der Abfall sich nothwendig ergibt, denn wie er innerlich bereits geschehen ist, so muß er auch äußerlich vor sich gehen. Somit können wir diejenigen, welche Schweizer völlig Erstorbene nennt, unmöglich für einen Gegenstand halieutischer Thätigkeit ansehen, sondern müssen sie nothwendig zur Seelsorge rechnen, wenn anders diese noch eine Be-

deutung haben soll. Aber nicht minder ist dieß mit dem heranwachsenden Geschlechte der Fall.

Es geschieht nach unsrer Ueberzeugung durch Herrn Schweizers oben entwickelte Ansicht der christlichen Gemeinde Unrecht, denn es liegt eine solche Negation der Realität der Kirche darin verborgen, daß wir unmöglich glauben können, unser Freund habe dieses im Ernste gemeint, da seine Grundansicht, so viel wir wissen, eine ganz entgegengesetzte, nämlich eine wahrhaft historische und organische ist. Der christliche Gemeingeist (um mit De Wette zu reden) umschließt, zwar nicht luftdicht (sonst wäre keine Sünde möglich), aber mehr oder minder eng die Jugend und dringt von allen Seiten auf sie ein, so daß ein Kind ganz allmählich christianisirt wird, von der Wiege an, ohne daß es davon ein bestimmtes Bewußtseyn hat, denn es lebt in einer christlichen Atmosphäre. Dieß ist das Eine. Das Andere ist, daß die Confirmation weiter nichts als ein äußerlicher Act ist, der nur äußerliche Verhältnisse begründet, Recht und Pflicht, aber innerlich nichts Neues gibt, so gewiß als die Wirksamkeit des heiligen Geistes nicht ausschließlich an das Sacrament, sondern vielmehr an das Evangelium geknüpft ist, sowohl nach dem Worte des Herrn: „Gehet hin und machet zu Jüngern, und (dann erst) taufet," als nach dem Worte des Apostels: „Wie kann geglaubt werden, wo nicht gepredigt wird?" Man wird doch wohl nicht etwa sagen wollen, daß mit der Confirmation dem Menschen der Stempel christlicher Vollkommenheit aufgedrückt werde! Denn die christliche Vollkommenheit ist relativ betrachtet freilich etwas, das irgend wann, nämlich mit dem Acte der innern Vereinigung des Menschen mit Christo oder mit der Wiedergeburt (die der Zeit nach wohl auch lange vor die Confirmation fallen kann) eintritt, absolut aber das ewige Ideal, nach dem wir jagen, ob wir es erreichen mögen, unsere ganze Lebenszeit. Wir sehen also, daß der Confirmationsact nur eine relative Bedeu-

tung hat, so weit es das innere geistige und geistliche Leben betrifft.

Wenn es nun aber mit dieser unserer bisher entwickelten Ansicht, daß ein Christenkind von Jugend auf mit christlichem Geiste tingirt, folglich stets von einem Juden- oder Heidenkinde wesentlich verschieden sey, seine Richtigkeit hat, wenn es ferner gewiß ist, daß das christliche Leben nicht allein aus einem intellectuellen, sondern eben so sehr aus einem psychischen und ethischen Element besteht, und daß dieses christliche Leben nur in der harmonischen Entwickelung beider Elemente richtig gefördert wird; so ist denn auch offenbar, daß der Geistliche in seinem Abendmahlsunterrichte (Katechese) nicht nur didaktisch, sondern eben so sehr paränetisch verfahren muß, ja daß er sein Geschäft nicht auf diese wenigen Unterrichtsstunden beschränken darf, sondern vielmehr die Katechumenen in seine besondere Seelsorge nehmen muß, daß er eben daher seinen vollen Zweck nur dann erreicht, wenn er das ganze Geschäft des Confirmandenunterrichts von dem Gesichtspunkte der Seelsorge aus betrachtet, wie er denn ja allerdings jede einzelne Seele für sich ins Auge zu fassen und zu bearbeiten hat, auf den Grund hin, den sie alle schon mehr oder minder in sich tragen.

Damit haben wir nun zugleich ausgesprochen, unter welchen Oberbegriff wir die Katechetik eingeordnet wissen möchten — was auch noch dadurch sich rechtfertigt, daß umgekehrt jeder seelsorgerische Act in der evangelischen Kirche wesentlich eine Katechese, d. h. ein dialogisches Verfahren, ist.

Was schließlich den Gegensatz von Jugend und Erwachsenen betrifft, so liegt schon im Gesagten, daß derselbe sehr relativ ist; vollends aber muß er verschwinden, wenn man bedenkt, daß alles missionarische Handeln nicht bloß auf die Erwachsenen, sondern mit denselben zugleich auch auf die Kinder sich bezieht, nach dem Worte: „Lasset die Kindlein zu mir kommen!“

Nachdem wir hiermit unsere Kritik beendigt haben, hindert nichts mehr, den letzten Schritt zu thun und auf positive Weise darzustellen, welches unsere Anordnung der praktischen Theologie nach ihrer ganzen Ausdehnung sey.

Da der Gegensatz von Kirchenregiment und Kirchendienste nicht jede Thätigkeit in sich begreift, die zur praktischen Theologie gehört, indem das Missionswesen weder ganz in den einen, noch ganz in den andern Theil hineinfällt, wie denn überhaupt der Gegensatz des Herrschens und Dienens rein empirisch an die Idee einer monarchischen Form der Kirche sich anknüpft und einen geistlichen Stand voraussetzt, wie er kaum besteht, welches das Unpassende an sich hat, daß die Thätigkeiten nicht rein nach jener Kategorie eines Gegensatzes oder Unterschiedes von Regiment und Dienst gesondert werden können, sondern vielmehr oft gemischt sind, indem ein Geistlicher, der wesentlich den Kirchendienst zu versehen hat, doch auch zugleich am Kirchenregimente Theil nimmt, so daß also die Gewalten nicht getrennt erscheinen; so werden wir uns nach einem anderen Theilungsprincipe umsehen müssen, und zwar nach einem trichotomischen, welches in der organischen Bewegung des Begriffs einer Kirche selbst seinen Grund hat. Wir theilen daher die praktische Theologie ein in: 1) die Lehre von der Kirchengründung — das constitutive Element; 2) die Lehre von der Kirchenverwaltung — das administrative Element; 3) die Lehre von der Kirchenverbreitung — das propagatorische Element.

Mit dieser Eintheilung glauben wir dem Vorwurfe zu entgehen, den Professor Schweizer nicht ohne allen Grund dem versuchten Gegensatze von Stiften und Erhalten macht, indem es sich mit diesem ungefähr verhält, wie mit dem Unterschiede von Welterschaffung und Welterhaltung. Wir unterscheiden genau zwischen Gründen und Stiften, und nennen das Verbreiten oder Fortbreiten der Kirche so gut ein Erhalten als es die Verwaltung ist, so wie aller-

dings die Seelsorge eben so gut als Kirchen stiftendes Handeln betrachtet werden könnte, wie als erhaltendes, indem der Begriff des Stiftens wesentlich der des Setzens und Stehenmachens oder Befestigens (nicht des Schaffens) ist, was offenbar den Begriff des Erhaltens nicht aus-, sondern einschließt. Ganz anders verhält es sich mit dem Begriffe des Gründens: da wird etwas, das nicht ist, ins Leben gerufen und ihm eine Form gegeben, und zwar eine solche, die für unsern Zweck eine exegetischhistorische Bedeutung hat, nämlich die eines Gebäudes, das aber nach 1 Petr. 2, 5. nicht als ein todter Mechanismus, sondern als ein lebendiger Organismus gedacht werden muß, wodurch das Bild freilich wesentlich verändert wird, so daß in dem Begriffe der Fortbreitung eher das Bild einer Pflanze zu denken wäre oder eines Samens, mit welchem allerdings das Wort des Evangeliums oft verglichen wird. Doch dieses ist Nebensache. Genug, es werden auf obige Weise drei Thätigkeiten ausgedrückt, welche wesentlich verschieden sind und einander ausschließen, aber fordern; denn das Verwalten setzt nothwendig ein Gründen voraus, und nur, wo gut gegründet ist und wohl verwaltet wird, kann auch verbreitet werden.

Richtig geht Schweizer von der Ansicht aus, daß die praktische Theologie mit der Aufstellung des geistlichen Standes im evangelischen Sinne des Wortes zu beginnen habe, weil ohne das sich die nachfolgenden Thätigkeiten eines Geistlichen nicht begreifen lassen.

Und so hat denn unser erster Theil das Wesen der Kirche als äußerer Gemeinschaft oder das Kirchenrecht an sich (nicht irgend ein besonderes) zu bestimmen.

Die Kirchengründung nun ist entweder eine organisirende, welche die Form zu gießen hat, oder eine reformatorische, welche das alt Gewordene erneuert — die letztere Thätigkeit ist gerade so nothwendig, als die erstere nach dem allgemeinen Naturgesetze, darum nichts we-

niger als zufällig und beliebig — die Geschichte lehrt es! Wo das Reformiren aufhört, da geht der Organismus zu Grunde und es brechen Revolutionen aus. Darum muß als gesetzliche Ordnung gelten, daß dieselbe Gewalt, welcher das Organisiren zukömmt, auch das Reformiren übe — jede andere Bewegung ist eine anarchische, in der Kirche wie im Staate. Die organisirende Thätigkeit richtet sich zuerst nach außen und bringt die Stellung und Verfassung der Kirche ins Gewisse, dann aber nach innen, und weist da dem Geistlichen, in seinem Unterschiede von den Laien, nach allen Seiten hin seinen Ort und seine Aufgabe an. Hierher gehört nun eben die geistliche Ethik oder Ethik des Geistlichen, d. h. die Darstellung des Wesens eines Geistlichen, sofern er Mitglied der Familie, der Gemeinde, des Staats und der Kirche ist. Dieß also das Bild eines Geistlichen, wie er seyn muß, wenn er ein tüchtiger Kirchendiener sein will.

Nachdem auf diese Weise Theil I. die Bedeutung der Kirche und den Unterschied von Geistlichen und Laien festgestellt hat, bestimmt nun Theil II. die Aufgabe, deren Lösung dem Einen und Andern oder Beiden zugleich zukömmt; er nennt die Hauptthätigkeiten, in welchen sich das Leben der Kirche als solcher für sich und in sich selber beweist, nämlich einerseits den sogenannten Kirchendienst, anderseits die Kirchenzucht — im Erstern liegt der Begriff des „Berufs," wie er sich an denjenigen eines „Standes" sittlicher Weise anknüpft; das Letztere dagegen drückt den Begriff des „Amtlichen" aus, wie dasselbe nothwendig mit der Idee einer organischen Gemeinschaft zusammenhängt. Der Kirchendienst bezieht sich entweder auf die Gesammtheit, im Cultus, welcher aus liturgischen und aus homiletischen Elementen besteht — denn private liturgische Acte, wie Haustaufen und Hauscommunionen, vermögen wir nicht anzuerkennen — oder auf die Einzelnen, in der Seelsorge (im weitern Sinne), einerseits als Katechese, welche sich der Idee der Gesammtheit zuwendet,

wobei aber doch die Bedeutung des Einzelnen überwiegend hervortritt, so wie umgekehrt im Homiletischen die Beziehung auf Einzelnes als untergeordnet mit erscheint, am meisten bei Trauungsreden, und anderseits als Pastoral oder Seelsorge im speciellen Sinne des Worts.

Liturgik und Pastoral bilden hiermit, wie es in ihrer Natur liegt, den äußersten Gegensatz unter den Elementen des Kirchendienstes, als das äußerlich Gebundenste und äußerlich Freieste.

Die Kirchenzucht leidet weiter keine Unterscheidung, als nur die nach Wesen und Form. In ersterer Hinsicht ist zu bestimmen einerseits was sie sey, anderseits wer dieselbe zu üben habe — im Was aber liegt das Wie oder die Art und Weise eingeschlossen. In letzterer Hinsicht muß gezeigt werden, welches die auszuübende Zucht sey, vorerst in Bezug auf Geistliche, die ihrer bedürfen, und dann in Bezug auf die Laien; denn im erstern Falle wird sie eine andere und strengere seyn, als im letztern. Dahin nun gehört die Bestimmung über Mahnung, Zurechtweisung, Einstellung, Abberufung, Versetzung u. dergl., die den schuldigen Geistlichen treffen kann.

Für Theil III., von der Kirchenverbreitung, bleibt wesentlich nichts mehr übrig als die Missionswissenschaft, die aber nothwendig die Kenntniß des eben gegenwärtigen Standes der christlichen Kirche oder die kirchliche Geographie und Statistik voraussetzt, denn ohne diese ist es unmöglich, zu wissen, wo eine Fortbreitung nöthig und möglich sey. Die Fortbreitung selber kann sich beziehen entweder auf die Confessionsverschiedenheit (vergl. Schleiermacher Encyklop. §. 296) — nur daß alle Proselytenmacherei verpönt seyn sollte! — oder auf die Glaubensverschiedenheit, entweder Judenthum oder Heidenthum, mit deren endlicher Einbringung (als der wahren ἀποκατάστασις) der Auftrag des Erlösers erfüllt seyn wird. Diese schließt das Ganze der Theologie rund ab, und reicht der Apologetik die Hand, indem sie

wie diese ihre Beziehung auf die Ungläubigen hat, aber von ihr sich darin unterscheidet, daß sie das nothwendige Ergebniß der Fülle des vorhandenen christlichen Lebens ist, welches sich nun, da es seinen innern Raum erfüllt hat, ganz naturgemäß organisch nach außen gestaltet, während die Apologetik erst noch um die Sicherstellung der eignen Grenzen besorgt seyn muß.

So erscheinen im Theil I. die Gesammtheit, als organisches Ganze, in seiner gesetzlichen Nothwendigkeit — in Theil II. die Einzelnen, als organische Theile, nämlich als Beauftragte und Stellvertreter des Ganzen, und in Theil III. Alle, innerlich und äußerlich in ihrer Freiheit, ohne nothwendigen Zusammenhang, nach rein sittlicher Nothwendigkeit, Einzelne oder Viele.

Dieses der Schluß unserer ganzen Darstellung, welche wir für weiter nichts als für den wohlgemeinten Versuch eines Einzelnen anzusehen bitten, der im Reiche der Wissenschaft wie des Lebens nichts Schöneres kennt, als zu nehmen und zu geben nach dem Maße, wie Jeder empfangen hat. Und da Gegenwärtiges ein Vorläufer seyn soll für eine folgende größere Arbeit, so würden uns die Männer des Fachs zu Dank verpflichten, wenn sie das Gegebene einer gründlichen Beurtheilung würdigen wollten.

2.

Anzeige
einiger bedeutenden Erscheinungen auf dem Gebiete der neuern homiletischen Literatur.

Wir schicken einige Worte voraus über den Zweck dieser Anzeige und über die Auswahl der Schriften, die darin berücksichtigt werden. Zuvörderst ist zu bemerken, daß unser Zweck nicht ist, die Leser dieser Zeitschrift mit

Neuigkeiten auf dem Gebiete der homiletischen Literatur bekannt zu machen; eben so wenig ist es unsre Absicht, uns zu Richtern aufzuwerfen und dem theologischen Publikum zu sagen, wie viel oder wie wenig die Schriften, die wir hier vorführen wollen, in unsern Augen werth sind. Wir haben vielmehr hier nur solche Werke ausgewählt, deren Verfasser schon einer allgemeinen Anerkennung genießen. Die Aufgabe, die wir uns gestellt haben, ist wesentlich diese, die anzuzeigenden Werke als Zeichen der Zeit zu betrachten, aus welchen theils die verschiedenen religiösen Standpunkte und Richtungen der Hörer und Leser, theils die verschiedenen Wege zu erkennen sind, auf welchen verschiedene evangelische Redner und Schriftsteller die Erbauung ihrer Zuhörer und der Zeitgenossen überhaupt zu fördern suchen. So soll diese Anzeige ein Beitrag zur Kenntniß des religiösen Lebens in der evangelischen Kirche werden.

Homiletische Werke setzen aber stets solche Leser voraus, in denen schon ein nicht ganz geringer Grad von religiöser Empfänglichkeit und Erregbarkeit entwickelt ist; denn Andere haben kein Bedürfniß und Verlangen nach solchen Schriften. Und überdieß ist unsre Wahl nur auf solche Hervorbringungen gelenkt worden, in denen — in größerem oder geringerem Maße — ein lebendiger Glaube an Christum, den persönlichen Erlöser, sich ausspricht. Wir werden also hier auch vorzüglich und fast ausschließlich nur Gelegenheit finden, die verschiedenen Standpunkte und Richtungen derer kennen zu lernen, die bereits angefangen haben, den Zug des Vaters zum Sohne zu erfahren, oder die wenigstens durch eine geheime Sehnsucht geneigt gemacht sind, diesem Zuge sich zu überlassen.

Die Auswahl der anzuzeigenden Schriften ist übrigens zum Theile durch zufällige Umstände bestimmt worden; unser erster Plan, die sämmtlichen neuerdings erschienenen homiletischen Werke evangelischer Universitäts-Prediger

in einer Uebersicht zu vereinigen, fand Hindernisse. Dagegen wurde uns manches Gute, das diesem Plane fremd war, zugeführt, und wir hoffen, daß der Hauptzweck dieser Anzeige dadurch nicht beeinträchtigt worden ist. Denn die Schriften, deren wir jetzt gedenken wollen, bieten uns für den Zweck der Charakteristik ein weites, fruchtbares Feld dar; sie führen uns von Kopenhagen bis Basel und lassen uns neben Einem der ersten Vorkämpfer für den in unserm Jahrhunderte neu erwachten Glauben, neben Harms, Einen der jüngsten Bestreiter des trotzig sich wieder erhebenden Unglaubens, Vinet, begrüßen. Und was wir hier unter dem gemeinschaftlichen Namen von Erscheinungen auf dem Gebiete der homiletischen Literatur zusammenfassen, sind nicht bloß Predigten, sondern es sind auch Betrachtungen und Reden darunter, der Form nach die beiden äußersten Extreme, zwischen denen die Predigten, bald mehr auf die eine, bald mehr auf die andere Seite hinüber neigend, die Mitte halten. Die Rede will am meisten augenblicklich wirken, und ihr größter Triumph ist, wenn sie sogleich Entschlüsse hervorruft; die Betrachtung will aber nur durch stillen Genuß der Wahrheit die fromme Gesinnung nähren und befestigen; die Predigt will Beides, hier mehr das Eine, dort mehr das Andere, je nachdem die Umstände es verlangen und die Gaben des Predigers auf eine von beiden Seiten überwiegend ausschlagen.

Mynster.

Dr. J. P. Mynsters, Beichtvaters der Königl. Dänischen Familie, Mitglied der Königl. Direction der Universitäten und gelehrten Schulen in allen Dänischen Staaten, Comthur des Dannebrog-Ordens u. s. w., Christlicher Hausaltar oder Religiöse Vorträge für Geist und Herz auf alle Sonn- und Festtage im Jahre. Aus dem Dänischen.

Hamburg, F. H. Nestler und Melle. Thl. I. 1834. Thl. II. 1835. gr. 8.

Die zwei ungenannten Uebersetzer dieser Sammlung hatten bereits im Jahre 1830 eine Auswahl von 15 Predigten „des verehrten Confessionarius Mynster" in Riga zum Drucke befördert und 7 von den 66 Predigten dieses Hausaltars schon damals mit aufgenommen; aber jene erste Mittheilung ist in Deutschland nur wenig bekannt geworden. Jetzt ist Dr. Mynster, nicht nur als Schwiegersohn des verewigten Münter und als gegenwärtiger Bischof von Seeland, sondern auch als Schriftsteller in Deutschland ein allgemein bekannter Name, und er verdient in hohem Grade es zu seyn. Denn er ist in der That durch den ganzen Charakter seiner theologischen Bildung und seines homiletischen Wirkens würdig, als Repräsentant der dänischen lutherischen Staatskirche angesehn zu werden. Er steht noch auf einer Basis, die uns in Deutschland im Allgemeinen schon seit längerer Zeit unter den Füßen weggezogen ist, auf der noch Heß, der Verf. der Lebensgeschichte Jesu, und Reinhard standen; diese Basis ist eine in allen ihren wesentlichen Einrichtungen auf altem orthodoxen Grunde erbaute Staatskirche, deren Schiff jedoch durch die Stürme der theologischen Literatur und durch die ungestümen Wogen des Zeitgeistes beunruhigt wird und manches geheime Leck bekommen hat. Der Charakter der dänischen Staatskirche ist auch Mynsters Charakter: er ist moderat-conservativ. Jede Staatskirche ist ausschließend und schroff, so lange der Staat, mit dem sie verknüpft und von dem sie abhängig ist, das Bewußtseyn oder die Meinung hat, daß die Macht der herrschenden Ueberzeugung auf ihrer Seite ist; sobald aber der Staat merkt oder meint, daß die Herrschaft der Kirche über die Gemüther abgenommen hat, so nöthigt er aus eigenem Interesse die Kirche, nachgiebig, ja schwach zu werden, und läßt die Diener der Kirche, die der Eifer zu schärferer Po-

lemik treibt, fühlen, daß sie zugleich Staatsdiener sind und nicht ungestraft gegen die allgemeine Tendenz des Staates ankämpfen können. Der Staat untersucht nicht die Wahrheit der kirchlichen Lehren; darüber läßt er die Theologen entscheiden; nach ihrer Macht und Nützlichkeit fragt er, und beurtheilt dieselbe bald mit mehr, bald mit weniger Einsicht; zugleich aber auch kennt er seine Verpflichtung, die einmal anerkannten Rechte der mit dem Staate verknüpften Kirche aufrecht zu erhalten, und es entgeht ihm nicht, wie seine eigene Erhaltung davon abhängt, daß er diese Rechte der Kirche nicht gewaltsam umstürzen läßt. In diesem Sinne ist auch die dänische Staatskirche jetzt moderat-conservativ. Dr. Mynster aber ist darum eines der würdigsten Organe dieser Staatskirche, weil diese staatskirchliche Gesinnung das Product seiner innigen Ueberzeugung und einer achtungswürdigen theologischen Bildung ist.

Mynsters Predigten haben durchaus den Charakter christlicher Bedächtigkeit und Vernünftigkeit. In langen Eingängen bereitet er auf sein Thema vor, daß es den Leser nicht überrasche; in ausführlichen Perioden werden alle Begründungen, nähere Bestimmungen und Einschränkungen des Hauptgedankens erörtert; Glaubens- und Sittenlehre werden immer in mildem Ernste mit einander verschmolzen. Junge und feurige Gemüther werden diese Predigten weniger anziehen, die zerstreuten Seelen werden sie nicht sammeln und ergreifen, sie werden nicht mitten in die Finsterniß die Fackel eines neuen Lichtes werfen. Aber sie gewähren gewiß eine nahrhafte Speise, zunächst den hochachtbaren frommgesinnten Männern, die in Deutschland eine gute alte Zeit noch gekannt haben, zugleich auch allen Denen, welche an Gottes Wort fest halten, aber einer Vermittelung durch Reflexion bedürfen, um jede Gefahr der Mißdeutung oder Uebertreibung abzuwehren und ihr Christenthum in Gleichgewicht mit allen Verhältnissen der Gegenwart zu setzen.

Noch mehr als in diesen Predigten sehen wir den würdigen Mann auf seinem Felde in einem andern Werke, das neuerlich ins Deutsche übersetzt worden ist:

Betrachtungen über die christlichen Glaubenslehren von Dr. J. P. Mynster, Bischof von Seeland, Ordensbischof, Königl. Dänischem Confessionarius, Commandeur des Dannebrog-Ordens, Dannebrogsmann. Uebersetzt von Theodor Schoen. Hamburg, Friedr. Perthes. 1835. 2 Bde. gr. 8.

Dem Prediger ist sein Standpunkt außerhalb und über seinen Hörern und Lesern angewiesen; er ist Vermittler zwischen ihnen und dem Worte Gottes, das er verkündigen und auslegen soll; er kann bald mehr bald weniger auf die eine oder andere Seite hinüber treten. Der Verfasser von Betrachtungen aber nimmt seinen Standpunkt durchaus im Innern seiner Leser und entwickelt die Wahrheit, die zur Betrachtung vorliegt, so, daß es dem Leser seyn muß, als ob er selbst aus sich die Gedanken und Gefühle erzeugte, die in ihm erweckt werden. Alles kommt hier darauf an, daß der Schriftsteller sich ganz auf die geistige und sittlich-religiöse Bildungsstufe stelle, auf welcher diejenigen stehen, für die er schreibt. Weil aber nur ruhige und gemäßigte Menschen überhaupt zum Betrachten aufgelegt sind, so muß in Betrachtungen kein loderndes Feuer, sondern eine stille Wärme herrschen und ein mildes Licht muß sich über die Gegenstände verbreiten. Das ist aber gerade der Geist, der dem Bischofe Mynster eigen ist, und sehr bestimmt hat er den Kreis von Lesern ins Auge gefaßt, für den er schreibt. Es sind Männer und Frauen von einer mittlern allgemeinen Bildung, welche die christlichen Lehren für ihren Verstand faßlich, für ihr Herz fruchtbar, für ihren Geist anschaulich gemacht haben wollen, ohne daß sie in die Geheimnisse der Speculation oder in die Tiefen der Gottheit einzugehen sich berufen fühlen. Es sind wohlgesinnte Menschen, die im Conflicte mit der Welt manche Zweifel und Bedenken

gegen einzelne christliche Lehren nicht haben von sich abwehren können, aber an einer verständigen Antwort sich genügen lassen, ohne den Zweifel weiter und weiter bis auf die letzten Gründe zurückzuführen. Für solche Leser sind Mynsters Betrachtungen in der That ein vortreffliches Werk. An Talent gibt Mynster dem Verfasser der Stunden der Andacht nichts nach, aber seine Benutzung und Erklärung der Schrift ist gediegener, sein Glaube gründlicher, und in keinem wesentlichen Punkte verleugnet er die christliche Kirchenlehre, wenn er sie auch bisweilen so moderirt und beschränkt, daß, indem der Mißbrauch unmöglich wird, freilich auch die tief ergreifende Macht derselben sich unvermerkt abschwächt. So in der Lehre von der Bekehrung, so in der Lehre vom Gebete.

Es sind 64 Betrachtungen, jede von 14 bis 16 Seiten, die wir vor uns haben, und diese bilden zusammen einen Cyklus der christlichen Glaubenslehre, der ein Ganzes ausmacht, obgleich jede einzelne Betrachtung auch einzeln als Ganzes für sich besteht. Psychologische und sittliche Beobachtungen, passende Bibelstellen, Beispiele aus der heiligen Schrift, erläuternde Bilder und Gleichnisse, allgemeine Reflexionen, Nutzanwendungen auf das eigene Gemüth und den eigenen Wandel wechseln so wohl geordnet mit einander ab und fließen so leicht in einander über, daß dieser ruhige und doch nicht eintönige Fortgang an sich selbst der Seele wohlthut und das Bild eines befriedigten und in schönem Ebenmaße thätigen Gemüthes darstellt. Die Uebersetzung muß sehr gut seyn; denn sie liest sich ohne Anstoß, als ob sie selbst das Original wäre.

Harms.

Eine ganz andere Luft umweht uns, indem unser wackrer Vorkämpfer Dr. Claus Harms uns von Dänemark nach Holstein herüber führt. Wir sind in Deutschland, wo mit dem Anfange dieses Jahrhunderts nicht nur der Glaube, sondern auch das Ansehn, die Selbstständigkeit und

innere organische Kraft der Kirche gebrochen war, wo Agenden und Gesangbücher den subjectiven Ansichten der einzelnen Prediger sich hatten anbequemen müssen, und der junge gläubige Mann auf der Kanzel gewissermaßen als ein neuer Schöpfer des Glaubens für seine Gemeine auftrat, während die meisten ältern Prediger mit einer veralteten Orthodoxie verlegen zurücktraten und die jungen Neologen im besten Falle Moral predigten. Unter solchen Umständen fing Claus Harms erst in Dithmarschen, dann in Kiel an, mit Zungen zu reden, wie sein volles Herz ihm gebot, und viele Herzen thaten sich ihm auf. Die Zeit jener ersten Anfassung und Erschütterung ist vorüber; aber der tapfre Prediger verkündigt noch in seiner Weise fort, wie Gottes Wort ihm die Brust bewegt, und seine Rede findet noch in ganz Deutschland viele offene Gemüther, die sich von ihm lebhaft angeregt und heilsam ergriffen fühlen. Wir beschränken uns hier auf die Anzeige seiner Predigten über die drei Artikel des christlichen Glaubens.

1. Von der Schöpfung. In neun Predigten vom Archidiakonus Harms in Kiel. Kiel, Universitäts-Buchhandlung. 1834. gr. 8. S. XIV. und 150.
2. Von der Erlösung. Nach der Erklärung des zweiten Artikels im Lutherischen kleinen Katechismus. In 8 Fastenpredigten und einer Osterpredigt. Von Dr. Claus Harms, Hauptpastor zu Kiel und Kirchenpropst in der Propstei Kiel. Die zweite, eine hie und da veränderte, Auflage. Kiel, Universitäts-Buchhandlung. 1836. gr. 8. S. XIV. und 160. (Erste Auflage 1830).
3. Von der Heiligung. In neun Predigten über Galat. 5, 16—25, gehalten an den ersten Trinitatissonntagen 1831 vom Archidiakonus Harms in Kiel. Kiel, Universitäts-Buchhandlung. 1833. gr. 8. S. X. und 170.

Alle drei Sammlungen gemeinschaftlich unter dem Titel:
Die drei Artikel des christlichen Glaubens

in je neun Predigten, die ersten: Von der Erlösung, die zweiten: Von der Heiligung, die dritten: Von der Schöpfung, vom Archidiakonus Harms in Kiel. Mit dem Bildnisse und Fac-simile des Verfassers. Kiel, Universitäts-Buchhandlung. 1834. gr. 8.

Weil das Punctum saliens, das Herz, in Harms dominirt, so weiß er auch ganz vorzüglich in seinen Predigten das Punctum saliens, das Lebendige und Belebende, das, worauf es ankömmt, überall aufzufinden und hervorzuheben, und ein beobachtender Leser, der zugleich selbst Prediger ist, kann darin viel von ihm lernen, wie überhaupt, so auch in dieser Predigtsammlung. Auch seine Darstellungsweise hat das Springende und Hüpfende eines klapfenden Herzens, sie ist immer unruhig und bewegt, abspringend oder zuspringend; das kann man ihm auch lassen, aber einem Andern würde es nicht anstehen.

Abgesehen von dieser Eigenthümlichkeit kann man an Harms Predigten auch im Allgemeinen wieder verstehen lernen, was in Wahrheit Homilie ist, da man ganz willkürlich dieses Wort zur Bezeichnung analytischer Predigten zu gebrauchen sich gewöhnt hat. Harms predigt fast nie anders als synthetisch und fast alle seine Predigten sind dennoch Homilien, so wie im Gegentheile die analytischen Predigten von Schleiermacher durchaus nicht Homilien sind. Denn Homilien sind in Wahrheit doch nur die Predigten, in welchen der Prediger die Hörer oder Leser gleichsam mitreden läßt und nach Form und Inhalt seine Rede so einrichtet, daß nicht die methodische Entwicklung seines Gedankengangs, sondern die bestimmte eigenthümliche Beschaffenheit derjenigen, zu denen er spricht, ihn veranlaßt, gerade diesen oder jenen Punkt als Frage, Einrede oder Zweifel zur Sprache zu bringen und zu erörtern. So hat der Brief Pauli an die Römer, so hat der Brief an die Galater den Charakter der Homilie. Ein Gleiches findet man häufig stellenweise bei den Staatsred-

nern der Alten, insbesondere bei Demosthenes. Oft freilich ist es bei Predigern, wie bei Staatsrednern, nur eine künstliche, rhetorische Wendung, daß sie den Schein annehmen, als hätten sie etwas aus Mund und Herzen der Zuhörer entnommen, so wie umgekehrt diese besondere Rücksicht nicht selten absichtlich verhüllt wird, um indirect zu wirken. Harms kennt weder jene Simulatio, noch diese Dissimulatio. Er läßt seine Zuhörer sowohl in seinem Herzen, als durch seinen Mund mitreden, oder wenn er sie nicht direct mitreden läßt, so antwortet er wenigstens direct auf die Gedanken ihrer Herzen und schüttet auch sein Herz in geistlicher Vertraulichkeit vor ihnen aus. Dieselbe Offenherzigkeit zeigt er den Lesern in seinen Vorreden, wozu die drei Vorreden der vorliegenden drei Sammlungen einen neuen Beleg geben. Er führt den Leser seiner Vorreden, wie den Hörer seiner Predigten, in die Werkstatt seines Geistes und sagt ihnen Alles gerade heraus, was er meint und will. Niemand hat weniger Arrière-pensées, mit denen er hinter dem Berge hielt, als Harms; auch seine Vorreden sind eine Art von Homilien, was wir ihm um so mehr zu danken haben, da er bei solcher Gelegenheit manches Wichtige, wie nebenbei, zur Sprache bringt und kurz und gut seine Meinung darüber ausspricht. So läßt er sich in der Vorrede zur ersten Ausgabe der Predigten von der Erlösung über Luthers Katechismus, über Passionspredigten und über den Glauben an die Erlösung, in der Vorrede zu den Predigten von der Heiligung über Perikopenzwang und Perikopenfreiheit aus, und das Vorwort zu den Predigten von der Schöpfung beginnt folgender Maßen: „Wenn hiermit — (es ist von jemand be„merkt worden, daß auch die Vorworte der beiden frü„hern Sammlungen beide mit Wenn anfangen, da fange „denn auch dieses dritte Vorwort damit an!) — wenn hier„mit auf die erste Sammlung Predigten: Von der Erlö„sung, und auf die zweite: Von der Heiligung, eine dritte: „Von der Schöpfung — folgt, so ist diese Aufeinanderfolge

„allerdings keine, die der Herausgeber gewollt und gemacht „hat, sondern sie ist eine, die sich selbst gemacht hat, so „gemacht aber ihm eine besondere Freude macht.“ Den Grund dieser besondern Freude enthält er uns nicht vor; er sagt: „Was immer für einen Gang die Wissenschaft „nehme, eine wie große Zahl von Auctoritäten, das apo„stolische Symbolum an der Spitze, mein Letztes zum Er„sten macht, ich müßte meinem Bewußtseyn untreu werden, „wenn ich für den ascetischen Vortrag einen andern „als: die Erlösung, die Heiligung, die Schöpfung — ei„nen sach- und zweckgemäßen Gang nennete.“

Für den asketischen Vortrag und insbesondere für den polemischen Zweck, den der ehrwürdige Verf. bei den Predigten von der Schöpfung zu verfolgen sich veranlaßt sah, geben wir ihm Recht, aber schon für den katechetischen Vortrag würden wir ihm gar nicht oder doch nur bedingter Weise Recht geben. Denn im asketischen Vortrage kann und muß man bei den Zuhörern schon eine vorläufige, nicht ganz oberflächliche Bekanntschaft mit der ganzen Offenbarung Gottes voraussetzen und kann auf die Kenntniß der Schöpfung und des Sündenfalls, als etwas, das im Hintergrunde ihres Bewußtseyns liegt, bauen; es kommt nun darauf an, daß die Schöpfung auch von dem höhern Gesichtspunkte der Erlösung aus betrachtet werde, von wo aus ihr Zweck erst eingesehn werden kann. Beim katechetischen Vortrage muß die Erkenntniß von Gott, die nach Röm. 1, 19. auch die Heiden haben können, erst zum lebendigen Bewußtseyn gebracht werden, damit das Bedürfniß nach der Offenbarung im Worte und nach der Erlösung und Heiligung erwache. Das Wort Vater im ersten Artikel bleibt aber seinem vollen Sinne nach ein Geheimniß, das nach dem zweiten Artikel, wo der Sohn erscheint, hinüber weist. Ein zweiter Cursus des katechetischen Unterrichts dürfte dann den ersten Artikel selbst tiefer fassen, wozu jedoch auch die Wiederkunft Christi

im zweiten, und die Auferstehung des Fleisches im dritten Artikel Gelegenheit gibt.

Der polemische Zweck der Predigten von der Schöpfung ist gegen den Naturalismus gerichtet und der Verfasser hat ihn so erreicht, daß Alle, die im Bewußtseyn der Erlösung und im Glauben an das Wort Gottes unerschüttert leben, sich dessen freuen können und eine Befestigung gegen manche Bedenken und Zweifel in diesen Predigten finden werden. Aber die, welche bereits Naturalisten sind, wird er mit diesen Predigten nicht gewonnen haben, falls sie sich auch entschließen konnten, dieselben alle neun zu hören. Um sie zu belehren und zu gewinnen, müßte man nicht polemisch, sondern katechetisch zu Werke gehn und sich mehr, als es in Predigten vor der Gemeine geschehen kann, auf ihr Gebiet stellen; man müßte mit überlegener Naturwissenschaft ihnen entgegentreten, man müßte ohne Text ihnen predigen, um sie zuletzt für den Bibeltext vorbereitet zu entlassen und nun in die Kirche zu schicken. In so fern hat der Verfasser in diesen Predigten sich eine schwere, ja eine unmögliche Aufgabe gestellt; er hat ein Bedürfniß ausgesprochen, aber nicht befriedigt. Dennoch ist seine Arbeit nicht vergeblich zu nennen; denn er hat den Einfluß der fanatischen Naturalisten auf die Gemeine der Gläubigen gehemmt und dieses beschränkten Zwecks scheint der Verfasser sich selbst bewußt gewesen zu seyn. Denn in dem Vorworte sagt er: „Leser in der Ferne, o wenn Du hier „wärest und hörtest an, was ich anhören muß, und sähest „an, was ich ansehen muß, wie hoch Einige mit der Natur„religion fahren und blicken von ihrem Wagen so gering„schätzig auf diejenigen herab, welche sich noch bei der geof„fenbarten Religion aufhalten, dergestalt, daß man in die „Versammlungen, wo Jesu, meine Zuversicht, und komm, „heil'ger Geist, Herr Gott gesungen wird, auch hineinrie„chen nicht mag, Du würdest mich nicht allein wohl begrei„fen darin und mich entschuldigen, sondern gut heißen wür„dest Du es, daß ich gerade so zu Werke gegangen sey,

„Tadler vielleicht in der Ferne würdest Du in der Nähe
„mein Lober seyn, und mein Helfer werden, um gewisse
„Menschen zum Schweigen zu bringen, Thoren
„und Bethörende, die in dem lauen Luftbade eines schönen
„Sommerabends vermeinen ihre Sünden abzuwaschen und
„mit einem Arme voll Mondschein reich in Gott zu seyn,
„und schon halbwegs Verklärte, wenn sie ihren Blick an
„die Venus oder an die Wega heften, oder gesprochen mit
„schlagenderem Schillersworte, einem Ferdinand an eine
„Luise in den Mund gelegt: „„Werden wir Gott in keinem
„Tempel mehr dienen, so ziehet die Nacht mit begeistern-
„den Schauern auf, der wechselnde Mond predigt uns
„Buße und eine andächtige Kirche von Sternen betet mit
„uns!"" Es ist wahr, dieser bald geheime, bald kecke und
vorlaute Naturalismus der Empfindung verschließt bei
Unzähligen gleich im Voraus dem Worte Gottes die Thüre
und ist um so mehr zu beklagen, je schwerer er gerade in
unserer Zeit zu überwinden ist. Denn hervorgegangen
aus der Schwäche und Uebertäubung des Gewissens und
der heiligsten Bedürfnisse, meint er die Autorität der Wis-
senschaft auf seiner Seite zu haben, und hat in Wahrheit
den gegenwärtigen Zustand der Naturwissen-
schaften für sich. Denn diese haben nach Bacos Anwei-
sung ganz neu von außen, von der sinnlichen Empirie an-
gefangen und mit diesem neuen Beginne den Kern der Na-
tur, wo sie in allernächster Beziehung zum schaffenden
Geiste Gottes steht, nicht nur ignorirt, sondern verleug-
net, und sie hatten einen Schein des Rechts dazu, insofern
diese Seite der Naturkunde durch trügerischen Wahn und
Aberglauben entstellt und fast unzugänglich gemacht war.
Nun dringt zwar die Naturkunde in neuerer Zeit immer-
mehr dem unsichtbaren Kern entgegen; aber es fehlt noch
viel, daß die geheimen Beziehungen wissenschaftlich erkannt
wären, durch welche die Naturkräfte mit den Naturgeistern
und die Naturgeister mit Gottes Schöpfergeist in Verbin-
dung stehen. Alle nun, deren Glaube in diesem Punkte auf

wissenschaftliche Nachweisung wartet, um sich dem Worte Gottes und dem innern Zeugnisse des heiligen Geistes zu eröffnen, die können noch lange warten, ehe sie befriedigt werden.

Die Predigten von der Erlösung sind diejenigen, von denen der ganze Gedanke über die drei Artikel des christlichen Glaubens zu predigen ausgegangen ist, und zugleich diejenigen, in welchen Harms sich so recht in seiner geistlichen Heimath gefühlt hat. Mit frommer Ehrfurcht hat er im Jahre 1830, wie mancher Prediger vor ihm, mit ihm und nach ihm, vor der heiligen Passionszeit gestanden und gefragt: Wie soll ich diese heilige Zeit würdig in Predigten feiern? da ist ihm Luthers Auslegung des zweiten Artikels vor die Seele getreten und hat ihm auf einmal einen Plan gegeben, der bis zum Osterfeste reichte. Er hat biblische Texte für die einzelnen Sonntage gewählt und den Katechismustext, als einen zweiten, mit dem jedesmaligen biblischen Texte unbedenklich und geschickt verbunden; die Ausführung zeigt, wie diese Predigten recht ausgetragne Kinder des Geistes sind. So die dritte am Sonntage Reminiscere über Phil. 2, 8—11. von der Herrschaft Christi. Die Eintheilung spricht er auf seine Weise etwas frappant, ja sprachwidrig, aber populär und verständlich so aus: „die zweimalige Herrschaft Christi, einmal die Herrschaft wegen seiner Person, und dann die Herrschaft wegen seines Werks." Diese Eintheilung ist zweckmäßig und fruchtbar und hilft ihm über manche Schwierigkeiten hinweg, die bei der Behandlung dieses Thema sich einfinden. Die Herrschaft Christi wegen seiner Person, sagt er, ist die frühere, die weitere, die mächtigere, die länger dauernde, die wegen seines Werks aber ist eine uns näher gelegte, eine gewinnendere, eine völligere, eine beglückendere. Seine kühne Weise, sich Fehler in der Form zu erlauben, die durch die Richtigkeit im Sinn und in der

Sache aufgewogen werden, so daß dieses Securius loqui als Zeichen von Treuherzigkeit und gutem Gewissen sogar wohlthuend wirkt, tritt recht offen in der Osterpredigt hervor, die bei zwei Texten, einem Bibel- und einem Katechismustexte, kein Thema hat. Im Bibeltexte Röm. 6, 3 bis 5. accentuirt er die Worte: gleichwie Christus ist auferwecket von den Todten durch die Herrlichkeit des Vaters; der Katechismustext ist: gleichwie Er ist auferstanden von den Todten, lebet und regieret in Ewigkeit; das ist gewißlich wahr. Wie kommt nun der Verfasser ohne Thema doch zu Theilen? Ohne alle Verlegenheit, indem er sagt: „Wir stellen den Bewegungspunkt der ganzen Predigt in „das Wort Gleichwie, und sagen: 1) ebenso, wie „Christus leiblich auferstanden ist, sollen wir geistlich auferstehen; 2) darum, weil Christus lebet und regieret, sollen wir in seinem Reiche unter ihm leben und ihm dienen; 3) so wahr als Christus lebet und regieret in Ewigkeit, sollen wir unter ihm leben und ihm dienen in ewiger „Gerechtigkeit, Unschuld und Seligkeit." Das Thema ist aber, wenn wir es in schulmäßiger Form fassen wollen, die Bedeutung der Auferstehung Christi, und zwar 1) als Bild unserer geistlichen Erneuerung, 2) als Beweggrund uns Christo zu ergeben, 3) als Unterpfand unserer Seligkeit. Geben wir der Wahrheit die Ehre, so müssen wir bekennen, daß jenes Gleichwie mit dem folgenden Ebenso, Darum und Sowahr wirksamer und behältlicher ist, als unser schulgerechtes Thema mit seiner schulgerechten Eintheilung. Niemand soll als Nachahmer predigen à la Harms; aber das wollen wir gestehen, daß wir Prediger großentheils, nachdem wir durch die Schule gegangen, noch viel zu sehr ängstliche Knechte der Schule bleiben, statt freie Meister zu werden.

Niemand ist wohl auf dem homiletischen Gebiete ein entschiedenerer Feind alles Regelzwanges, als Harms, und

er kann es nicht unterlassen in der Vorrede zu den Predigten von der Heiligung sein Praeterea censeo gegen den Perikopenzwang wieder anzubringen: „Wer gebunden ist an Perikopen, der suche doch bald thunlichst frei zu werden.” Wir können diesem catonischen Ausspruche nur unter der Bedingung beipflichten, daß diese Freiheit geordnet und beschränkt werde. Zunächst ist es für die theologische und homiletische Durchbildung der meisten jungen Prediger gewiß heilsam, wenn sie einige Jahre lang fürs Erste an die kirchlichen Perikopen gebunden sind und nur, wo eine bestimmte Causa sufficiens vorhanden ist, davon abweichen. Sie werden dadurch abgehalten, nur ihre Lieblings-Themata auf die Kanzel zu bringen; sie werden genöthigt, ihr Nachdenken auch auf die Wahrheiten zu richten, die ihrer Subjectivität fern liegen, den Bibeltext gründlich zu durchforschen, seine Vielseitigkeit zu entdecken und sich in der Erfindsamkeit, in der Beweglichkeit des Geistes, die Vielen noch abgeht, zu üben. Wer aber mehrere Jahre vor derselben Gemeine über dieselben wiederkehrenden Perikopen gepredigt hat, der kann allerdings in Versuchung kommen, in Künstlichkeit zu verfallen, um immer neu zu seyn. Dann finden wir es passend, daß der Prediger sich nach andern Texten umsieht, aber in der Regel doch nach solchen, die mit der evangelischen oder epistolischen Perikope in naher Beziehung stehen, damit der sonntägliche Gottesdienst im Ganzen seinen durch die Perikopen ihm gegebenen Charakter behalte. Lazarus und der reiche Mann, der Zöllner und der Pharisäer, der barmherzige Samariter, die Lilien auf dem Felde müssen immer an ihren Sonntagen regieren, wenn nicht ein ganz besonderer Grund zu einer Ausnahme nöthigt. Diese Regel dürfte für die Mehrzahl der Pfarrgemeinen auf dem Lande und auch in den Städten gelten, und wenn der Prediger etwas Besonderes auf dem Herzen hat, so kann er in den meisten Fällen es auf einen Sonntag ver-

schieben, wo die Perikope darauf führt; er hat dabei den Vortheil, daß es dann mehr am Tage liegt, wie er auch dieses Besondere nur im Dienste der allgemeinen göttlichen Wahrheit und kirchlichen Lehre predigt, und für sich selbst gewinnt er Zeit, seinen Eifer für eine gute Sache von aller leidenschaftlichen Beimischung, die immer schadet, zu reinigen. Eine Reihe von Predigten über längere biblische Abschnitte oder über einzelne Materien ist für den sonntäglichen Gottesdienst immer etwas unbequem, weil dadurch vielmehr als durch den Perikopenzwang der Prediger gehemmt wird, dasjenige einfließen zu lassen, was auszusprechen jederzeit das Gemeineleben ihn auffordert. So heilsam und fruchtbringend solche Reihenfolgen von Predigten seyn können, so wäre doch zu wünschen, daß sie immer nur im Wochen-Gottesdienste stattfinden möchten. Eine unbeschränkte, freie Texteswahl aber dürfte nur für ganz bewährte Prediger, die durch und durch vom Geiste Christi erfüllt sind, und für solche Gemeinen sich eignen, wie sie in großen Städten und bei Universitäten sich um einen ausgezeichneten Diener des Wortes frei versammeln. Uebrigens ist unbeschränkte Freiheit so schwer zu ertragen, daß auch Prediger, wie Harms, froh sind, wenn sie für einige Sonntage sich von der Qual der Wahl wieder entbinden können, und daß sie sich öfters gar selbst durch bloße Aeußerlichkeiten bestimmen lassen. Neun Predigten hält Harms über die Erlösung, um damit gerade von Estomihi bis Ostern auszureichen. Nicht genug: es folgen gerade neun Predigten über die Heiligung und richtig auch neun Predigten über die Schöpfung. In Uebereinstimmung mit seinen an andern Orten ausgesprochenen Ansichten fügt der ehrwürdige Mann seiner Bill gegen den Perikopenzwang noch folgende merkwürdige Worte bei: — „wofern „es noch nicht an der Zeit ist, daß wir durchaus ohne Text „predigen, nicht mehr aus der Bibel und ihr nach, post, „sondern bloß nach ihr, secundum, und mit ihr predigen.

„In der seitherigen Weise, die meinige, versteht sich, einbe-
„griffen, wird nach einigen Jahren die Predigt verstummt
„seyn aus Mangel an Zuhörern; wir behaupten ihr die
„Stätte im Gottesdienste nicht, oder wir brechen ihr eine
„ganz neue Bahn. Gegeben ist schon der Vorschlag eines
„rein liturgischen Gottesdienstes und er hat einen mich wenig-
„stens gar nicht befremdenden Anklang gefunden hin und wie-
„der, ob ich ihn gleich für durchaus unausführbar halte im
„protestantischen Deutschland und für ebenso durchaus un-
„protestantisch d. h. unevangelisch d. h. unchristlich." Hier
erblicken wir eine übertriebene Furcht, ein wahres Bekennt-
niß und zwei einander entgegengesetzte Heilmittel, die beide
unzulässig sind, und wenn sie zulässig wären, doch gegen
ein gar tief liegendes Uebel nicht hinreichen würden. Ueber-
trieben ist die Furcht, daß in der seitherigen Weise fortge-
setzt die Predigt nach einigen Jahren verstummt seyn werde
aus Mangel an Zuhörern; wahr ist das Bekenntniß, daß
der Geist der Zeit im Großen und Ganzen immermehr sich
der Kirche und der Predigt entfremdet. Unzulässig ist das
eine Extrem, das helfen soll, die Einrichtung eines rein litur-
gischen Gottesdienstes, das dem subjectiven Ausdruck und
der freien Bewegung des kirchlichen Wortes allen Raum
in der Gemeine entzöge; wir wissen auch nicht, wo es in
dieser höchsten Uebertreibung im Ernst ausgesprochen wäre;
als Gegengift gegen den subjectiven Unglauben der Ge-
meinglieder wäre es ganz unstatthaft und fände seine Stelle
nur in einer Zeit, wo der Glaube der Kirche im sichern
Besitze der Herrschaft über die Gemüther wäre, würde aber
dann auch unabweislich die Predigt wieder hervorrufen
oder — zum geistlichen Tode führen. Das andere Extrem
aber, der Subjectivität des Predigers eine durch nichts
gebundene Herrschaft zu gestatten, wäre ebenfalls nur in
einer Zeit zulässig, wo die Macht des allgemeinen Kirchen-
glaubens über die Gemüther vollkommen befestigt wäre, so
daß dadurch eine Garantie für die Schriftgemäßheit der

Predigten gegeben würde; in unserer Zeit würden damit dem Unglauben, dem die Kirchenthüren schon offen stehn, die großen Kirchenthore weit aufgethan. Es würde heißen: „Macht die Thore weit und die Thüren der Kirche hoch, „daß der Fürst dieser Welt einziehe." Und um des Beispiels willen hätten wir gewünscht, auch Harms hätte seine siebente Predigt über die Schöpfung nicht ohne Bibeltext gehalten. Es würde seiner Predigt über das Thema: Was lehrt die Offenbarung uns über die Schöpfung? gewiß keinen Eintrag gethan haben, wenn er dazu den Text Ps. 104, 24 gewählt hätte: „Herr, wie sind deine Werke „so groß und viel? Du hast sie alle weislich geordnet." Die Predigt hat ihre bestimmten Grenzen, innerhalb deren sie sich halten muß; sie darf sich von ihrem Principe, Auslegung des Schriftworts zu seyn, nicht losreißen, sonst verliert sie ihren Charakter. Aber sie kann nicht Alles allein thun. Unterricht, Liturgie, freie Rede, Schrift und besonders heilige That muß ihr vorangehn, sie begleiten, ihr folgen. Wenn aber der ganze Leib der Kirche krank ist und in einer schweren Krisis liegt, wie kann es anders seyn, als daß auch das einzelne Organ an diesem Leibe, die Predigt, die Krankheit mitfühlt, und um so mehr mitfühlt, weil sie ein vorzüglich lebendiges Organ ist!

Tholuck.

Eine Sammlung Predigten in dem akademischen Gottesdienste der Universität Halle in der St. Ulrichskirche gehalten von Dr. A. Tholuck. Hamburg bei Friedr. Perthes. 1834. kl. 8. S. XII und 184.

Predigten in dem akademischen Gottesdienste der Universität Halle in der St. Ulrichskirche gehalten von Dr. A. Tholuck. Zweite Sammlung. Hamburg bei Friedr. Perthes 1836. kl. 8. S. XXVIII und 238.

Die Texte sind frei gewählt und sehr mannichfaltig, einige auch aus dem alten Testamente entnommen, zum

Theil kurze Kernsprüche, zum Theil längere Abschnitte, die homilienartig behandelt werden, wie 1 Korinth. 13. Joh. 11, 1—45. Eben so sind die Themata ohne stetigen Zusammenhang unter einander nach den jedesmaligen besondern Anregungen erfunden, wie der Verfasser in der Vorrede der zweiten Sammlung selbst bezeugt: „Fast jedesmal sind die Erfahrungen der vorangegangenen Wochen unter den Gliedern der Gemeinde die Geburtsstätte gewesen, welche die der Predigt zum Grunde liegende Idee erzeugte.” Die Gegenstände der Predigten gehören aber fast ausschließlich in das Gebiet der inneren Entwickelung des subjectiven geistlichen Lebens, wie dieß zum Theile wohl die Beschaffenheit der Gemeine, zum Theil aber auch die Individualität des Predigers selbst mit sich bringt. Uebrigens gehört Tholuck zu den wenigen Deutschen, denen ein großes Rednertalent angeboren ist, und die dieses Talent dem Dienste dessen, der es gab, gewidmet haben. Nicht bloß in den Predigten, sondern überall, wo er zu sprechen hat, steht es ihm zu Gebote. Er weiß tiefe Griffe in das menschliche Herz zu thun und durch lebendige Darstellung, durch treffende, unvergeßliche Aussprüche, eigene und fremde, starke und bleibende Eindrücke hervorzubringen. Darin besteht vorzüglich die Anziehungskraft, die er auch als Prediger auf akademische Jünglinge aus allen Facultäten ausübt, daß sie kein Auge von ihm verwenden, wenn er auf der Kanzel steht, und daß sie immer wiederkommen müssen, ihn zu hören. Die geistliche Wirkung aber beruht vorzüglich darauf, daß er das Gefühl der Unseligkeit, das in Folge des Lebens ohne Gott tief in unsrer Zeit liegt, zum vollen Bewußtseyn bringt und das Heilmittel, das in Christo, im Glauben, im Gebete uns verliehen ist, so den Herzen nahe zu legen weiß, daß in dem Unseligen die Hoffnung erwacht: Hier ist Hülfe für mich! Gebildete Zuhörer sind geneigt, sich über den Prediger zu stellen, und sie haben ein Recht dazu, wo sie sehen, der Prediger möchte und

sollte mit dem Schwerte des Wortes ihr Herz treffen und kann es nicht; aber hier ist ein Prediger, der ihre innere Noth ihnen fühlbar macht, ihr geheimes Elend ihnen aufdeckt, und so werden sie inne, daß er ihnen überlegen ist. Nur der weiter geförderte Christ wird an diesen Predigten vielleicht Etwas vermissen; sie nehmen zu viel von der Unruhe des Gefühls und der Phantasie in sich auf, wodurch die ruhige Entwickelung der Lehre gehemmt wird und noch ein gewisses weltliches Element sich einzudrängen scheint. Man möchte sagen: der Redner ist noch nicht ganz Prediger geworden. Wir sprechen dieß aus, weil wir überzeugt sind, er könnte dieß völlig werden, ohne irgend einem wesentlichen Vorzuge seiner Predigt zu entsagen, ohne an seiner Anziehungskraft etwas zu verlieren; er würde eben so sehr anregen, und noch mehr nähren und befriedigen. Harms hat von solchem Kerne der Lehre mehr; Schleiermacher, Marheineke, Nitzsch erwarten die Wirkung ihrer Predigt fast ausschließlich von ihrem reichen Lehrgehalte. Unter den griechischen Staatsrednern ist Demosthenes dadurch so ausgezeichnet, so mannhaft und ehrwürdig, daß er unbeschadet des in politischen Reden nothwendigen Strebens nach augenblicklichem Effect einen so gründlichen Lehrgehalt ausschüttet und insofern den Uebergang vom Redner zum Prediger bildet. Die angeführten Beispiele schützen mich wohl dagegen, daß ich nicht so verstanden werde, als ob ich den matten, schlaffen Lehrvorträgen das Wort redete, in welchen oft am wenigsten Kern der Lehre ist, und nur schwache Beweise, die keine Kraft zu beweisen und zu überzeugen haben, als eine todte Masse zusammengetragen sind. Aber auch ein anderes mögliches Mißverständniß muß ich abwehren, als ob ich hier dem Manne, der schon an Vielen als ein auserwähltes Rüstzeug Gottes sich bewährt hat, den Lehrgehalt irgend absprechen wollte; das könnte nur der Neid thun. Tholuck selbst verlangt ausdrücklich in der Vor-

rede zu der zweiten Sammlung, daß ein Kern der Lehre in den Predigten seyn soll, und in einigen seiner Predigten tritt derselbe stark genug hervor. Als Beispiel gelte die letzte der zweiten Sammlung über Hebr. 13, 9. von der Festigkeit des Herzens, die eine energische Entwickelung der Lehre auszeichnet. Aber solche Energie der Lehre sollte durch die ganze Predigt und durch jede Predigt hindurch gehn. Tholuck sagt: „Allerdings aber sey solche Lehre fern, die nicht eingetaucht ist in Phantasie und Gefühl." Ich füge hinzu: Nur werde nicht die Lehre mit Phantasie und Gefühl als einer ihr fremden Zuthat überzogen! Phantasie und Gefühl decke nie einen Mangel der Lehre zu und mache sich nie an und für sich geltend! In den Worten des Herrn, in den Worten der Propheten und Apostel mangelt es gewiß nicht an Phantasie und Gefühl, aber es wirkt durch diese Mittel die Gegenwart der heiligen Wahrheit so concentrirt, daß schon eine profanirende Reflexion und Zerlegung dazu gehört, wenn man die Mitwirkung von Phantasie und Gefühl in ihrer Darstellung vereinzelt zum Bewußtseyn zu bringen gedenkt. Das ist die Wirkung der heiligen Einfalt, in welcher der Gegenstand der Rede so mächtig ist, daß Gedanke, Darstellung und Vortrag nur ein zugleich erwachsenes lebendiges Ganzes zu seyn scheint; die Sache spricht sich selbst aus als Person, die Wahrheit als der Geist. Oder wer fühlte nicht, daß es ein sehr unzulängliches, ja entweihendes Lob wäre, wenn man sagte, daß Jesus in der Bergpredigt, oder auch nur Jacobus in seinem Briefe die heilige Lehre mit Phantasie und Gefühl belebt hätte.

Höchst beachtungswerth und überaus geistreich geschrieben ist die Abhandlung, welche die Vorrede der zweiten Sammlung enthält. Sie behandelt die Frage: Welches sind die Mittel, die gebildeten Classen wieder zur Theilnahme am Gottesdienste zurückzuführen? und wen möchte man darüber lieber hören, als

den, dem dieß in seiner Umgebung in so reichem Maße gelungen ist! Seine Rathschläge lassen sich in der Kürze etwa so zusammenfassen: Der Prediger muß als Verwalter göttlicher Geheimnisse auftreten, aber den „Verächtern der Religion unter den Gebildeten" die Hände entgegenstrekken; er muß das Verständniß der heiligen Schrift auf eine zugängliche und ansprechende Weise aufschließen und für solches Geschäft eine möglichst große Bildung und Umsicht besitzen, um Alles zu benutzen, was ihm für den heiligen Zweck dienen kann, um auch entschiedenes Zutrauen zu seiner Person zu erwecken. In vielen Fällen ist statt der Behandlung einzelner Texte die Homilie und noch mehr die zusammenhängende Erklärung biblischer Bücher anzurathen. Eine reichere Benutzung der Kirchengeschichte und Einführung in das Verständniß der mancherlei alten Kirchenformen darf nicht fehlen. Dringendes Bedürfniß ist es, darüber zu predigen, daß die Predigt allein noch keinen Gottesdienst mache, und zu zeigen, wie liturgische Formen nothwendig aus der Idee eines christlichen Gemeindelebens hervorgehen und dasselbe fördern. Jede Predigt muß eine That seyn und aus dem Geiste erzeugt und geboren werden, erzeugt in der Studierstube, geboren auf der Kanzel. Sie enthalte einen Kern der Lehre, aber eingetaucht in Phantasie und Gefühl; sie trage zugleich den Stempel heiliger Einfalt an sich, die nicht mit trockner Verständlichkeit und seichter Popularität zu verwechseln ist; sie sey aus dem lebendigen Wechselverkehre des Predigers und der Gemeinde entstanden.

Diesen guten Lehren folgt ein Bekenntniß, das der oben besprochenen Harmsischen Klage: „in der seitherigen „Weise, die meinige, versteht sich, einbegriffen, wird nach „einigen Jahren die Predigt verstummt seyn aus Mangel „an Zuhörern" verwandt ist, wiewohl viel moderater: „Ich bekenne, daß eine gewisse Schüchternheit mich abge„halten hat, und noch abhält, namentlich in Betreff des

„ganzen Organismus, so zu verfahren, wie ich es möchte, „und wie ich es auch, wenigstens in manchen Verhältnissen „für fruchtbarer halte. Die freiere Homilie, wie „Chrysostomus sie behandelt hat, ist die Form, welche mei= „nem Bedürfniß als Prediger am meisten zusagt, und bei „welcher ich auch, wie ich meine, am besten Frucht zu „schaffen vermögen würde — womit ich indeß keineswegs „andere Weisen verworfen haben will. Ich habe jedoch „in diesem Stücke dem Herkommen mich gefügt, welches „diese Gattung der Homilie in unsern Tagen proscribirt, „und bewege mich nunmehr in der gangbaren Form auch „nur mit Zwang. Vorzüglich ist mir die Gewalt, welche „bei der gangbaren Textbehandlung so oft dem Zusammen= „hange der Schriftstellen angethan wird, zuwider. Und „doch — sollen die Theile, welche logisch aus einem allge= „meinen Satze abgeleitet werden, nett und zierlich, wohl „selbst rhythmisch, an die einzelnen Textesworte sich an= „schließen, wird es sich öfters kaum anders zu Stande brin= „gen lassen."

Was Tholuck, Harms und andere Männer Gottes plagt, das ist das Gespenst der durchgeführten künstlichen formellen Textbenutzung und die Gewohnheit, das Gerippe der Predigt mit Eins, Zwei, Drei den Zuhörern vorzulegen, um sich vor denen, die den geistigen Organismus eines Ganzen nicht fassen können, zu rechtfertigen und ihnen zu zeigen, daß ein solcher vorhanden sey. Es ist dieß aus der Schule, wo man predigen lernt, auf die Kanzel, wo man es thatkräftig übt, ungerechter Weise übertragen worden. Wer ein gutes Gewissen hat, daß ein richtiger Fortschritt des Gedankens in der Predigt ist und daß der Geist des Textes ihn leitet, warum dürfte sich der nicht, wo es Noth thut, von den Fesseln der herkömmlichen Form frei machen, auf welche sich die, welche nicht aus dem Geiste der Schrift predigen und deren Gedankengewebe keinen innern Zusammenhang hat, oft am

besten verstehn, weil die Künstlichkeit und der Schein der Wahrheit ihr Element ist! Wagt nur getrost, was ihr allerdings bisweilen schon gewagt habt! wagt es auf die Gefahr hin, daß man euch verkenne! man wird euch nicht verkennen; man wird den freien Meister des Worts nicht mit dem unbeholfnen Schüler verwechseln. Ist im innern Organismus der Predigt Schriftmäßigkeit und Logik, so bewährt sie sich in der Wirkung. Ich berufe mich auf Jesaias Kap. 2 — 4 als eine treffliche Predigt über Micha 4, 1 — 3. Der Text ist vorangestellt, dann wird gezeigt, wie die Erfüllung der darin enthaltenen Verheißung für die letzte Zeit durch die Schuld des Volks aufgehalten, durch Gerichte Gottes, die zur Umkehr führen, vorbereitet und endlich herrlich vollendet wird. Aber mit welcher Freiheit ist Text und Thema behandelt! wie ist Alles individualisirt! wie kehren die Hauptgedanken, wie Blitze beim Gewitter, immer in neuem Zusammenhange wieder, sind immer gegenwärtig und doch jedesmal neu! wie wendet sich das Wort leicht gegen einzelne herrschende Sünden, gegen Götzendienst, Hochmuth und Kleiderprunk! Und diese Predigt wirket noch heute auf uns, wiewohl ihre Form uns so fremd ist, wie die Form keines in unsrer Zeit aufgewachsenen Predigers uns je seyn könnte. Was ächt ist, aus dem Geiste geboren, das erwirbt sich auch Geltung und zwar Geltung auf die Dauer.

Julius Müller.

Das christliche Leben, seine Entwickelung, seine Kämpfe und seine Vollendung, dargestellt in einer Reihe Predigten, gehalten in der Universitätskirche zu Göttingen vom Lic. Julius Müller, zweitem Universitätsprediger u. außerordentl. Professor der Theologie. Breslau, Jos. Max u. Comp. 1834. gr. 8. S. X. u. 250.

Der würdige Verfasser, jetzt Professor der Theologie in Marburg, erklärt sich in der Vorrede folgendermaßen:

„Der Begriff des christlichen Lebens ist hier im weitesten „Sinne genommen, in welchem er den Glauben und dessen „vorbereitende Stufen mit umfaßt; überall in dieser „Sammlung ist vom Glauben nur in so fern die Rede, als „er selbst ein Leben ist, und eben darum zugleich die Quelle „eines neuen Lebens, welches reinigend und umbildend „den ganzen innern Menschen durchdringt. Aus der all„mählichen Entwickelung dieses Lebens, wie es nur im im„merwährenden Kampfe mit Welt und Sünde zur Vollen„dung fortschreiten kann, wollte diese Sammlung die be„deutendsten Momente herausheben und zusammenstellen, „natürlich ohne auf irgend eine Vollständigkeit Anspruch zu „machen. In die besondersten Richtungen des christlich „sittlichen Handelns einzugehn, lag nicht im Plane der „Sammlung; die Darstellung des christlichen Lebens sollte „sich eine allgemeinere, so zu sagen übersichtliche Haltung „bewahren, und mehr die Wurzel, den Stamm und die „fruchttragende Krone im Ganzen darlegen, als die einzel„nen Früchte."

Vierzehn Predigten, worunter sechs Homilien. Sie bewegen sich, wie die von Tholuck, auf dem Gebiete der subjectiven Entwickelung und beruhen auf einer ganz ähnlichen Auffassung der christlichen Wahrheit. Sie halten sich aber mehr in den Grenzen einer sinnigen, geistreichen Betrachtung, ohne so mächtige Griffe in die Herzen der Hörer zu thun. Wenn Harms und Tholuck, jeder auf eigne Weise, die herkömmliche Predigtform zersprengen und sich neue Bahnen brechen möchten, so ist von solchem Drange in diesen Predigten nichts zu bemerken. Aber innerhalb dieser Form bewegen sie sich in einer meisterhaften Gewandtheit und können in ihrer Art wohl als Musterpredigten gelten. Jene paradoxe sechste Regel von Harms in der Abhandlung vom Reden mit Zungen: „der Prediger spreche nachlässig und incorrect" wird J. Müller nie sich erlauben zu befolgen, und er thut Recht dar-

an. Denn der Feigenbaum würde seine Süßigkeit, der Oelbaum seine Milde dahingeben, ohne dadurch zum feurigen Busche zu werden. Nur lutherische, nicht melanchthonische Geister dürfen jenes Privilegium in Anspruch nehmen, und zwar eben auch nur in jenen Momenten, wo sie mit Zungen reden. Aber sie müssen auch dann noch über die Bewegung herrschen; sie müssen in sich gewiß seyn, von welchem Geiste sie fortgerissen werden, und müssen ein Maß in sich haben, das sie erinnert, wie weit sie sich dürfen fortreißen lassen. Denn die Geister der Propheten sind den Propheten unterthan.

Etwas mehr anfassende Derbheit möchten wir aber allerdings dem feingebildeten Prediger wünschen, wenn er auch seinem Berufe nach zunächst für Gebildete zu predigen hat. Denn auch die Gebildeten sind Volk, insofern sie ein Herz haben, das vom Gewissen und von der Liebe, aber auch von Sünde, Bosheit, wilder Leidenschaft unmittelbar und mächtig ergriffen und hin und her gezogen wird, und wenn dieses Herz in ihnen erstorben ist, so sind sie desto schlimmer. Durch die Bildung haben sie gelernt, ihr unmittelbares Leben, wodurch ihr ganzes Dichten und Trachten regiert wird, zu beherrschen, zu verschleiern, zu übertünchen. Ihre Reden und offenbaren Werke haben den Schein, als ob sie nur vom Aether eines systematischen, harmonischen Gedankenlebens regiert würden; aber insgeheim sind sie Knechte der Sünde und Natur und, wo sie sich nicht geniren, da tritt der Mensch, ja der rohe Mensch in seiner Nacktheit oft genug hervor. Der Prediger soll sie am Herzen fassen; er soll sie nöthigen, die glatte Larve abzulegen und sich zu sehen und zu fühlen, wie sie in Wahrheit sind, wie sie als Elende und Sünder vor Gott stehen: er soll sie zur Einfalt führen. Erst wenn er sie dahin hat, daß die Kraft des Wortes sie entkleidet hat, dann kann er auch Oel und Wein in ihre Wunden gießen, die oft um so schmerzlicher eitern und bluten und

einen um so häßlicheren Gestank verbreiten, je verdeckter sie sind. Sie müssen wissen, daß ihre Bildung dem Prediger nicht imponirt, ihn nicht über ihr wahres Wesen täuscht. Es muß in der Predigt dahin kommen, daß er gerade heraus und einfältig mit ihnen redet, wie ein Vater mit seinem aufgestutzten Sohne, der in den Ferien von der Akademie nach Hause kommt und versucht, sich vornehm zu stellen, um einer eingehenden, ernsten Prüfung seines Wandels sich zu entziehen. „Laß das, mein Sohn,“ spricht er, „wir kennen uns; drehe und winde dich, wie du willst, „ich weiß es, wie es um dich steht.“ Wenn der selbst gebildete Prediger es dahin bringt, so einfältig zu den Gebildeten zu sprechen, dann erst fühlen sie recht seine geistliche Ueberlegenheit und dann sind seine Predigten auch für Ungebildete genießbar: sie sind volksmäßig, sind populär. Ja, nicht selten findet man, daß ein Prediger, der nicht auf feinere Bildung Anspruch macht, sondern für das ungebildete Volk einfach das Wort Gottes predigt, durch die Wahrheit, die unmittelbar das Herz aufdeckt, auch über Gebildete mehr Gewalt ausübt, als der fein gebildete Prediger, der die Bildung seiner Zuhörer allzu sehr respectirt.

Unser Verfasser fürchtet, daß der öftere Gebrauch der Form der Homilie ihm zum Vorwurfe gemacht werden möchte, als ob er die bequemere Predigtweise sich erwählt hätte. Bei der Art aber, wie er die Homilie behandelt, hat er dieß nicht zu fürchten, und jeder Sachverständige wird anerkennen, daß er seine Methode zugleich geschildert und gerechtfertigt hat, indem er in der Vorrede sagt: „Hat „aber die Homilie ein bestimmtes Thema, hebt sie bei der „Entfaltung des Textes nur diejenigen Momente heraus, „welche sich jenem unterordnen lassen, und so den besondern Zweck der Betrachtung irgendwie fördern, versucht „sie dieß bei der ungezwungensten Anschließung an den „Gang des Textes, doch zugleich in rednerisch zweckmäßiger

„Folge zu thun, so darf sie wohl mit einem ziemlich zu=
„versichtlichen Nein antworten auf die Gewissensfrage,
„mit der neulich ein ehrwürdiger Gegner ihr den entschei=
„denden, tödtlichen Streich zu versetzen meinte: ob nicht
„ein Prediger, dem die Zeit zur Vorbereitung sparsam zu=
„gemessen wäre, jedesmal lieber zur Homilie greifen würde,
„als zur synthetischen Methode."

Vinet.

Alexander Vinet, gebürtig aus dem Canton Waadt, Professor der Beredsamkeit und der französischen Literatur in Basel, ist den Lesern dieser Zeitschrift schon durch Hagenbachs Anzeige seiner gekrönten Preisschrift über die Glaubensfreiheit vortheilhaft bekannt (s. Bd. II. Heft 2. S. 418 ff.). Dort lesen wir von ihm folgendes Zeugniß: „Er zeigt sich in seiner Darstellung als einen Mann, „der nicht nur mit den Werken des classischen und kirch= „lichen Alterthums und den vorzüglichsten Schriften der „Franzosen, Engländer und Italiener, sondern auch mit „der deutschen Literatur auf dem philosophischen und theo= „logischen Gebiete bekannt und selbst vertraut ist. Als ent= „schiedener Anhänger des evangelischen Glaubens, durch= „drungen von lebendiger Ueberzeugung und begeistert für „die Sache Christi, spricht er überall mit Wärme und oft „mit rednerischem Feuer von der Wahrheit und Göttlich= „keit der Religion, zu welcher er sich bekennt, und die er „für seine Person, wie man aus dem Ganzen leicht ersieht, „in der Form des Supranaturalismus aufgefaßt wissen „will." Von diesem Manne ist schon 1832 die zweite Ausgabe einer Sammlung von 20 Predigten oder vielmehr christlichen Reden erschienen, die größtentheils, wo nicht sämmtlich, in der französischen Kirche zu Basel gehalten worden seyn mögen. Diese Sammlung, mit drei andern einzeln gedruckten geistlichen Reden desselben Verfassers vermehrt, ist von dem evangelisch=lutherischen Predi=

ger Vogel in Vorames bei Frankfurt a. M. ins Deutsche übersetzt worden und liegt in dieser Uebersetzung vor uns.

Reden über religiöse Gegenstände von A. Vinet, Prof. der Beredsamkeit u. franz. Literatur in Basel. Nach der zweiten Ausgabe übersetzt von A. C. Vogel, evang. lutherischem Pfarrer. Frankfurt a. M. Verlag von Siegmund Schreiber. 1835. gr. 8. S. XVI. und 360.

Herr Vinet ist mit bewundernswürdiger Klarheit seiner Aufgabe, des ihm verliehenen Pfundes und des Weges, den er mit Kühnheit einschlägt, sich bewußt. Er weiß, daß er nicht als Prediger in einer gläubigen Gemeine zu wirken hat, sondern als Missionar unter Gebildeten, die innerhalb der christlichen Kirche Christo fremd geworden sind, die er zum Evangelium zurückführen soll. „Ich habe mich," sagt er, „unwillkürlich, ohne Vorbedacht" [er brauchte sich nicht lange zu bedenken, indem er sah und wußte, was für Zuhörer er vor sich hatte] „gegen eine zahlreiche Classe von gebildeten Menschen gewendet, die im Schooße des Christenthums erzogen und, wenn ich mich so ausdrücken darf, in christlichen Vorurtheilen befangen, mühsam kämpfen entweder gegen ihr eignes Herz, das durch den Ernst des Christenthums erschreckt wird, oder gegen das nur zu sehr verbreitete Vorurtheil, daß das Christenthum, so nothwendig, so schön, so tröstlich es auch sei, sich in den Augen der Vernunft nicht zu rechtfertigen vermöchte." Man erkennt durch diese Schilderung und aus den Waffen, die der Prediger anwendet, diejenige Classe von Gebildeten, die man die Rousseausche Schule nennen möchte. Das Herz, das hier geschildert wird, ist ein Rousseausches Herz, die Vernunft ein von einem solchen Herzen befruchtetes dialektisches Vermögen, eine Vernunft à la Rousseau. In Deutschland ist diese Gestalt der dem Glauben entfremdeten Bildung nicht die gewöhnliche, aber Anklänge davon sind vorhanden, besonders in der zahl-

reichen Jüngerschaft Jacobi's, die gleichfalls einen Zug zum Evangelium hat, ohne in demselben heimisch werden zu können. Solchen Gebildeten streckt nun Vinet die Hand entgegen und er ist dazu ausgezeichnet begabt, indem er als ein zweiter Pascal die Dialektik im Dienste eines von dem Evangelium lebendig erfüllten Herzens übt und dabei mit systematischer Sicherheit zu Werke geht. Um seine Methode zu charakterisiren, hat er einen treffenden Spruch eben jenes Pascal erwählt, an den sein Talent erinnert: „diejenigen, welchen Gott die Religion durch Herzens-Empfindung gegeben, sind sehr glücklich und wohl überzeugt. Aber denen, welche sie nicht auf diese Weise besitzen, können wir sie nur durch Vernunftschlüsse verschaffen, in Erwartung, daß Gott sie ihnen selbst ins Herz einpräge, ohne welches der Glaube unnütz ist zur Seligkeit." So braucht nun Vinet das, was er die Philosophie de l'Evangile nennt, als eine Praeparatio evangelica, um die Vorurtheile hinwegzuräumen, die dem lebendigen Glauben den Einzug in die Herzen versperren, indem er sich vollkommen bewußt ist, daß er eigentlich nicht auf der Kanzel predigt, sondern auf einer Rednerbühne vor den Kirchenthüren die Vorübergehenden einladet. Er läßt Andere auf andern Wegen gehen, ja er verlangt Mannichfaltigkeit und Freiheit der Predigtweise, daß man auf allen Wegen hinausgehe und die Irrenden hereinrufe. Er sagt: „Ich verkenne nicht den großen Weg; ich glaube, daß die gerade, freimüthig angreifende Predigtweise, die in einer Versammlung, so zu sagen, jede einzelne Seele bei Seite nimmt und ihr eine heilige Gewalt anthut, an sich (das heißt den Mißbrauch ausgenommen) die beste Predigtweise ist." Aber er kennt seine besondere Mission und richtet sie mit großer Treue und Tüchtigkeit aus. Wir können uns nicht enthalten, eine kurze Uebersicht der abgehandelten Gegenstände zu geben.

1. **Die Religionen der Menschen und die Religion Gottes.** Text 1 Korinth. 2, 9. „Das sind Dinge, die in keines Menschen Herz gekommen sind." Die Religion, die sich der Mensch selbst schafft, kann eine Religion der Phantasie, des Herzens, der Vernunft, des Gewissens seyn; das Evangelium aber, die Religion, die Gott durch Offenbarung gegeben, ist alles dieß zusammen und zugleich eine Religion der Vergebung und Erneuerung durch Gnade und Liebe; sie allein befriedigt.
2. **Die Geheimnisse des Christenthums.** Ueber denselben Text. Die Forderung einer Religion, die ohne Geheimnisse wäre, ist eine ungerechte, thörichte und nutzlose Forderung.
3. **Das Evangelium durch das Herz verstanden.** Text 1 Korinth. 2, 9. 10. „Das sind Dinge, die in keines Menschen Herz gekommen sind, die Gott bereitet hat denen, die ihn lieben." Erst wird gezeigt, wie das Verständniß durch das Herz beschaffen ist, dann, daß und wie das Evangelium durch das Herz, welches die Gnade Gottes öffnet, verstanden werden muß.
4. **Ein Merkmal des Christenthums.** Text Apokal. 14, 6. „Und ich sah einen andern Engel fliegen mitten durch den Himmel, der hatte ein ewiges Evangelium zu verkündigen denen, die auf Erden sitzen und wohnen, und allen Heiden und Geschlechtern und Sprachen und Völkern." Das Christenthum ist eine Religion, die keine menschliche Vernunft erfinden konnte noch auch zu beweisen vermag, und die doch allein aller Menschen und Völker Vernunft erleuchtet und befriedigt.
5. **Der Glaube.** Text Joh. 20, 29. „Selig sind, die nicht sehen und doch glauben." Ueberaus beredt. Die Kraft des Glaubens im Allgemeinen wird an Leo-

nidas, Columbus und an den alten Römern, die an die ewige Roma glaubten, anschaulich gemacht.

6. Der Unglaube der Epheser vor ihrer Bekehrung. Text Ephes. 2, 12. „Ihr waret ohne Gott in der Welt.“ Der Ungläubige ist ohne Gott nach seiner Gesinnung, seinem Wandel, seinen Wünschen. Ueberaus beredt und des Effectes gewiß.

7. Die Gnade und das Gesetz. Text Ephes. 2, 8. „Aus Gnaden seyd ihr selig worden.“ Das Gesetz führt zur Gnade: die Gnade verklärt das Gesetz. Sehr lichtvoll.

8 u. 9. Der Mensch mangelt alles Ruhmes vor Gott. Röm. 3, 23. „Es ist hier kein Unterschied: sie sind allzumal Sünder und mangeln des Ruhmes vor Gott.“ Beide Reden vortrefflich.

10. Die Grundlage der christlichen Sittlichkeit. Röm. 12, 1. Diese Grundlage ist Liebe auf Hoffnung gegründet, durch die das Herz lebt. Gleichfalls vortrefflich.

11. Die Nothwendigkeit Kinder zu werden. Matth. 18, 3. Der Vernunft nach erwachsen, dem Herzen nach ein Kind, seht, das also soll der Christ seyn; seht, mit diesen Eigenschaften geht man zum Himmelreich ein. Das Erstere nehme ich bei euch an; besitzet ihr das Andere?

12. Der Christ im thätigen Leben. Koloss. 3, 2. „Trachtet nach dem, was droben ist, und nicht nach dem, das auf Erden ist.“ Die Dinge, die droben sind, sind nicht gerade die Dinge einer andern Welt, sondern die Dinge eines andern Kreises als der gewöhnliche Kreis unserer Gedanken. Es sind nicht die Dinge über unsern Köpfen, sondern die Dinge über unsern natürlichen Empfindungen. Die Dinge droben sind auch hier unten, wenn wir es nur wollen; die Dinge droben, das sind die Gesinnungen eines durch den Geist aus der Höhe erneuerten Herzens; das sind alle die

Gefühle, Beweggründe, Antriebe, die einer wiedergebornen Seele eigen sind. (Darnach kann man auf die Ausführung schließen.)

13. Das Streben nach menschlicher Ehre ist unverträglich mit dem Glauben. Joh. 5, 44. Gerade darum höchst schlagend und überzeugend, weil die Macht und der Werth des Ehrtriebes in vollem Maße anerkannt wird, ehe der Redner zur Züchtigung seiner Verirrung übergeht.

14. Die schwachen Glieder der Kirche. 1 Kor. 12, 20—22. Die schwachen Glieder der Kirche sind diejenigen, welche die unscheinbarsten, aber gerade oft wesentlichsten und wichtigsten Gaben des heiligen Geistes besitzen.

15. Die Unduldsamkeit des Evangeliums. Matth. 12, 30. „Wer nicht mit mir ist, der ist wider mich."

16. Die Duldsamkeit des Evangeliums. Luc. 9, 50. „Wer nicht wider uns ist, der ist für uns." Beide Reden vortrefflich: man erkennt darin den Verfasser der Preisschrift des Memoire en faveur de la liberté des cultes.

17. Jesu Christi Einzug in Jerusalem. Luc. 19, 37. 38. Weniger energisch, als die andern Reden.

18. Die Lieblingsgötzen. Matth. 19, 16—23. vom reichen Jüngling.

19. Der Namen-Christ verklagt durch seine Gedanken. Röm. 2, 15. Mächtig überführend.

20. Der Trost Christi und der Trost der Christen. Jes. 49, 1—7. Hoffnungen für das Reich Gottes beim Hinblick auf so Vieles, was untergeht.

21. Der Mensch leidet für seine Sünden. Klaglieder Jerem. 3, 39—42. Am allgemeinen Bußtage. Eine rechte Bußtagspredigt, die zugleich die Sünden des Einzelnen und die gemeinschaftliche Sünde des Landes straft und zur Geduld im verdienten Leiden, so wie zur Bekehrung zu Gott hinführt.

22. Der religiöse Indifferentismus. Joh. 18, 37. 38. Pilati Wort: Was ist Wahrheit! Der Grundgedanke der Rede ist gut gewählt: „Der Indifferentismus ist die Leugnung der Grundlage jeder Sittenlehre.“ Der Begriff der Wahrheit aber ist nicht tief genug gefaßt, nämlich bloß beziehungsweise (S. S. 321 oben).

23. Der menschliche Verstand durch den heiligen Paulus gerichtet. Röm. 3, 11. „Da ist nicht, der verständig sei, da ist nicht, der nach Gott frage.“ Verstand bedeutet hier nicht eine leichte lebendige Fassungskraft, sondern die Richtigkeit der Ansichten, die rechte Erkenntniß, die Weisheit in der Anwendung. Verständig sind, die Gott suchen, auf die rechte Weise suchen, und — finden. Sehr gut.

Das wesentlichste Element der Predigt ist für Vinet nach seiner besondern Aufgabe die Beweisführung. Darum sagt er S. 149 im Eingange der 11. Predigt: „Predigen wird immer darin bestehen, von einem Punkte, der von Allen zugegeben ist, auszugehen, um gemeinschaftlich an einem Punkte anzukommen, der es nicht ist; mit Menschen, die von der Wahrheit des Christenthums überzeugt sind, geht man von den Aussprüchen des Evangeliums selbst aus; mit jenen, die es nicht sind, muß man nothwendig von einem entfernteren Punkte ausgehen, und dieser Punkt könnte wohl nichts anderes seyn, als eine jener Ueberzeugungen, die allen unsern Zuhörern gemein sind, die ihnen entweder die Natur verliehen hat, oder die sie durch Forschen erworben haben.“ Nur nach und nach verläßt er diesen exoterischen Standpunkt, je nachdem er glaubt, durch vorhergegangene Reden seine Zuhörer auf den christlichen Standpunkt herüber geleitet zu haben. Diese Gründlichkeit ist sehr anzuerkennen. Aber freilich sieht er sich genöthigt, immer von Neuem von vorn anzufangen, weil der Zweifel bei jeder einzelnen Wahrheit sich wieder erneut, so lange das Herz nicht durch die Erleuchtung des heiligen Geistes

in den Mittelpunkt aller Wahrheit, in den Sitz des lebendigen Glaubens eingedrungen iſt.

Hierin liegt der nothwendige Mangel ſolcher Reden über religiöſe Gegenſtände. Je glänzender der Effect in jeder einzelnen Rede iſt, je mehr der Redner ſeine Zuhörer auf ſeinem Wege mit fortgeriſſen und von ihrer natürlichen Denkweiſe entfernt hat: deſto ſchmerzlicher muß ihm die Wahrnehmung ſeyn, daß ſich das unbekehrte Herz bald darauf wieder geltend macht und auf einem andern Punkte die Arbeit ganz von Neuem anzufangen nöthigt. Sein Sieg iſt ihm nur da bleibend und gewiß, wo er das Herz gewinnt. Dieß wird aber dieſen Reden gewiß bei Manchen gelungen ſeyn und bei Vielen noch gelingen durch die Kraft der Ueberzeugung und durch den liebevollen Eifer, der ſich in denſelben ausſpricht.

Abgeſehen hiervon wird die in ihrer Art ſo vortreffliche Beweisführung unſers Verfaſſers in Deutſchland bei vielen Gebildeten, die dem Glauben entfremdet ſind, nicht durchgreifen, weil er ihre hiſtoriſchen Zweifel nicht berührt und ihre philoſophiſchen Forderungen nicht befriedigt. Was die hiſtoriſchen Beweiſe anlangt, ſo findet ſich in dieſen Reden eine einzige Stelle darüber, die (S. 16 u. 17) alſo lautet: „Einige werden durch geſchichtliche oder äußere Beweisgründe zum Chriſtenthume geleitet; dieſe werden ſich von der Wahrheit der Bibel gerade ſo überzeugen, ſo wie man ſich von der Wahrheit einer jeden Begebenheit überzeugt; ſie werden ſich überführen, daß die einzelnen Schriften der Bibel aus den Zeiten und von den Verfaſſern herrühren, denen man ſie zuſchreibt. Dieß angenommen, werden ſie die in den alten Urkunden enthaltenen Weiſſagungen mit den Begebenheiten zuſammenhalten, die in den ſpätern Jahrhunderten ſich ereignet haben; ſie werden ſich von der Wirklichkeit der wunderbaren Thatſachen überzeugen, die in dieſen Büchern erzählt werden, und daraus auf das Eingreifen der göttlichen Macht ſchließen, die, weil ſie allein über die Kräfte

der Natur gebietet, auch allein die Wirkung derselben unterbrechen oder beschränken könnte." Hier ist aber eben der unauflösliche Knoten für diejenigen, die in Deutschland die gebildeten Stände durch das Predigen für den Glauben gewinnen möchten. Sie finden den Glauben an die Echtheit der Bibel in jeder Beziehung zerstört und völlig untergraben, und die Kanzel ist nicht die Stelle, von wo aus dieser Glaube neu aufgebaut werden könnte. Sie sehen sich also in die trostlose Nothwendigkeit versetzt, für viele Zuhörer ex non concessis Beweise abzuleiten. Ueber diesen schwierigen Punkt scheint Vinet noch ganz unbesorgt zu seyn; vielleicht, daß er bei der Mehrzahl seiner Zuhörer darüber wirklich noch unbesorgt seyn konnte. Sonst hätte er sich nicht so zuversichtlich über die Wirksamkeit der alten Methode, die äußeren Beweisgründe zusammenzustellen, aussprechen dürfen.

Was seine Philosophie betrifft, so besteht diese in einer Psychologie und Logik, die für viele Gebildete in Deutschland ebenfalls eine veraltete ist. Seine Logik ist eine Technik der Beweisführung, die fern ist von aller Speculation, die auf die Erkenntniß irgend eines Gegenstandes nach seinem innern Wesen Verzicht leistet und Verzicht leisten muß. Wir verweisen in dieser Beziehung besonders auf die zweite Rede, die über die Geheimnisse des Christenthums sich ausspricht. Alles Eingehen in die speculative Dogmatik wird darin als fruchtlos, eitel und unnütz verworfen. Dieß hängt aber eben mit der ganzen Psychologie des Verfassers zusammen. Er gehört noch ganz jener Schule an, die den Geist des Menschen in verschiedene Vermögen zerspaltet, Phantasie und Gefühl, Vernunft und Verstand, Herz und Gewissen, ohne in das innere Leben der Seele einzugehen, wo diese verschiedenen Vermögen ihren Grund und ihre Einheit haben. Wo diese Zerspaltung des innern Menschen noch regiert, da kann freilich auch nicht von Erkenntniß die Rede seyn, sondern bloß von mannichfaltigen Affectionen des Innern, die sich gegenseitig

widersprechen und bekämpfen. Solche Gebildete also, die über diese Zersplitterung des Geistes hinaus sind oder doch hinaus zu seyn meinen, werden in Vinets Argumentationen oft schwache Stellen finden, die ihnen ungenießbar sind, und werden sich über ihn erheben, wenn nicht die Wahrheit seines christlichen Sentiment ihm den Sieg über ihr Herz verschafft.

Indem wir diese Bemerkungen nicht verschweigen, fühlen wir uns doch von hoher Achtung gegen den ausgezeichneten Diener des Evangeliums durchdrungen und wissen es dem Uebersetzer von Herzen Dank, daß er diese Reden auf deutschen Boden verpflanzt hat. Ueber das Verdienst des Uebersetzers ein Urtheil zu fällen, ohne das Original zur Seite zu haben, wäre voreilig. Nur dieß dürfen wir rühmen, daß die Uebersetzung sich gut liest und nur da einigen Anstoß gewährt, wo den französischen Ausdrücken ein adäquater deutscher überhaupt nicht entspricht. Nur S. 334. Z. 4. von oben ist uns ein Uebersetzungsfehler aufgefallen: „Falscher Glaube" ist wahrscheinlich im Original fausse foi, Treulosigkeit.

Die verschiedenen homiletischen Werke, die jetzt an uns vorübergegangen, zeigen uns einerseits die ernsten und trefflichen Bemühungen tüchtiger Männer, die Gebildeten aus ihrer Unseligkeit zu retten und zu Christo zurückzuführen, andrerseits die große Schwierigkeit dieser Bemühung, ja die Bodenlosigkeit unseres kirchlichen Zustandes, dem Gott helfen möge, daß nicht wahr werde, was schon manche beachtungswerthe Stimme verkündigt: „Das Wort Gottes wird nicht vergehen, aber auswandern!"

Anzeige=Blatt.

Von der in meinem Verlage erscheinenden

Hebräischen und Chaldäischen

CONCORDANZ

zu den heiligen Schriften Alten Testaments

von *Dr. Julius Fürst*

hat die Erste Abtheilung, Preis 1 Thl. 12 gr., die Presse verlassen, und ist durch alle Buchhandlungen zu beziehen.

Die zweite Abtheilung soll Anfang Juli erscheinen, und der regelmässige Fortgang dieser Unternehmung wird um so sicherer zu bewirken seyn, indem die Stereotypirung bereits bis in den Buchstaben *Nun* vorgerückt ist.

Probe-Bogen und ausführliche Ankündigungen sind fortwährend durch alle Buchhandlungen unentgeltlich zu erhalten.

Leipzig, im Mai 1837.

Karl Tauchnitz.

Für Lehrer im evangelischen Christenthum.

So eben ist in Commission bei Anton in Halle erschienen und in allen Buchhandlungen zu haben:

Entwürfe und Stoffe zu Unterredungen über Luther's kleinen Kathechismus, herausgegeben von dem Seminar-Director D. W. Harnisch; Theil I. enthaltend die zehn Gebote, 2te Aufl. 35 Bogen in 8.; Pr. $1\frac{1}{3}$ Rthlr.; Theil II. enthaltend die 3 Artikel des christlichen Glaubens; 28 Bogen; Pr. $1\frac{1}{6}$ Rthlr.

Der 3te Theil, welcher die letzten Hauptstücke enthält und das Werk beschließt, wird möglichst bald nachfolgen. Bei unmittelbarer postfreier Einsendung des Betrages an den Verfasser in Weißenfels kostet das Exemplar bei Abnahme von 2 — 24 Exempl. von Theil I. nur 1 Rthlr., von Theil II. nur $26\frac{1}{4}$ Sgl.; bei Abnahme von 25—99 Exempl. von Theil I. nur $26\frac{1}{4}$ Sgl. und von Theil II. nur $23\frac{1}{4}$ Sgl.; bei Abnahme von 100 Exempl. von Theil I. nur 20 Sgl., von Theil II. nur $17\frac{1}{2}$ Sgl.

In der Schönian'schen Buchhandlung in Elberfeld ist erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Die Völkertafel der Genesis in ihrer universalhistorischen Bedeutung

erläutert

von A. Feldhoff, Pastor.

8. Preiß 12 gr. — 54 kr.

So eben ist erschienen:

Auch ein Wort über die Abschaffung des Beichtgeldes,

von einem nicht jugendlichen Landgeistlichen im Königreich Sachsen, gr. 8. 3 Bogen brosch. Preiß 4 gl.

Leipzig im May 1837.

C. H. Reclam.

Theologische Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. Gieseler, D. Lücke und D. Nitzsch,

herausgegeben

von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit,
Professoren an der Universität zu Heidelberg.

Jahrgang 1837 viertes Heft.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1837.

Abhandlungen.

1.

Zwingli's Lehren

von der Vorsehung, von dem Wesen und der Bestimmung des Menschen, sowie von der Gnadenwahl,

dargestellt von

Dr. August Hahn.

So entschieden auch das Verhältniß Zwingli's zu der symbolischen Lehre des größten Theils der reformirten Kirche über die Gnadenwahl und die damit zusammenhängenden Lehrpunkte, den freien Willen des Menschen und den Ursprung der Sünde betreffend, ist, so wenig ist doch dasselbe im Allgemeinen anerkannt. Zwar wird es von einigen auch evangelisch-lutherischen, besonders ältern Theologen ausgesprochen, daß schon Zwingli hinsichtlich jener Punkte im Wesentlichen dasselbe gelehrt, was später Calvin besonders geltend zu machen gesucht habe. So sagt J. G. Walch (Hist. und theol. Einl. in die theol. Streitigkk. außer der Evang. Luth. K. 1 Bd. (3 A. Jen. 1733) S. 427: „Zwinglius hatte bereits zu seiner Zeit darinnen gröblich angestoßen, nur fand dieser Irrthum keinen solchen Ingreß, wie der vom heiligen Abendmahle bei den Schweitzern, welcher daher vornehmlich durch Calvinum sich ausbreitete." Aehnlich Deyling (Observ. Miscell. P. IV. Lips. 1736. 4. p. 724 sq.) von dem Prädestinatianismus: Tandem lues illa ad Scholasticos propagata in

Dominicani cumprimis ordinis scholas irrepsit tandemque Zwinglium et Io. Calvinum ita infecit, ut per illos ad Bezam et universam sectariorum turbam serperet ab iisque longe lateque diffunderetur. Bestimmter noch erklärt sich J. E. Schubert (Institutt. Theol. polem. P. III. (1758. 8. p. 83): „Satis quidem crasse de ea (praedestinatione) iam docuerat Zwinglius. Sed quoniam omnium animi haerebant in disputatione de sacra coena, neque hoc argumentum Zwinglius singulari scripto ex instituto tractaverat, hoc eius dogma a neutra parte attendebatur." Wenn aber die letzte Behauptung irrig ist, daß Zwingli diesen Gegenstand nicht ex instituto in einer besondern Schrift behandelt habe, wie aus den folgenden Darstellungen sich ergeben wird; so mag doch seine Vermuthung in einer Anmerkung (p. 85 sq.) nicht ganz ungegründet seyn: „Forte etiam duriores istae locutiones ideo neminem (?) turbabant, quia Zwinglius alibi non tantum gratiae divinae universalitatem asseruerat, sed etiam in aliud extremum prolapsus ipsos gentiles naturalem legem secutos salvari posse contenderat."

Im Gegensatze zu diesen und einzelnen ähnlichen Aeusserungen Anderer leitet dagegen Sigism. Jac. Baumgarten in seiner Untersuchung theologischer Streitigkeiten 1. Bd. (herausgeg. v. Semler, Halle 1762. 4.) S. 674. den Particularismus in der reformirten Kirche ausdrücklich von Calvin und Beza ab, und fügt die Anmerkung bei: „indem Zwinglius und Oecolampadius diese Meinung nicht gehabt haben, da jener sogar eine Seligkeit tugendhafter Heiden behauptet hat." So auch Mosheim, Vollständige Kirchengeschichte des N. T., 3. Bd. (Heilbronn u. Rothenburg 1776. 8.) S. 397 f. rc., obgleich ihn der von ihm selbst angeführte Dan. Gerdes in den Miscellan. Groeningens. Tom. II. p. 476 sq. vgl. 398 sq. zur Wahrheit leiten konnte. Diesen Autoritäten folgten die meisten Dogmatiker und Historiker unserer Kirche, namentlich Schröckh, Christ. Kirch.-G. seit der Reform. 2 Thle.

(1804), der zwar S. 162 der Zwinglischen Meinung vom Ursprunge der Sünde durch Gott, welche in der Schrift von der Vorsehung dargestellt sey, gedenkt, aber bemerkt, daß Zwingli dieß „mit einer Distinction gelehrt habe, welche diesen Satz ziemlich gemildert habe," und S. 192 ausdrücklich behauptet, daß die Lehre von der Prädestination dem Calvin vor andern protestantischen Lehrern der Reformationszeit eigen gewesen sey; eben so Münscher in seinem Lehrb. der Dogmengesch. §. 186; Augusti, Dogmengesch. (4. A. 1835) §. 315 und Ammon, Summa theol. chr. (ed. 4. 1830) §. 136, Handbuch der christl. Sittenlehre Bd. 1 S. 86 f. und die Fortbildung des Christenthums zur Weltreligion ꝛc. 2. Hälfte 2. Abth. (Lpz., 1835) S. 79. So auch Lentz, Gesch. der christl. Dogmen 2 Th. (Helmst. 1835) S. 130. 166. 172 f. In diesen Stellen wird Zwingli's Lehre dem calvinischen Prädestinatianismus entgegengesetzt, dieser als ein Artikel der spätern reformirten Dogmatik bezeichnet und ausdrücklich behauptet, Zwingli habe mit Bullinger dem Universalismus der göttlichen Gnade gehuldigt. Es ist dieß um so auffallender, da in neuerer Zeit, namentlich seit der Feier des Reformations-Jubelfestes, welche die Aufmerksamkeit der Theologen auf die eigenen Werke der Reformatoren lenkte, einige Stimmen laut geworden sind, um das Irrige dieser allmählich verbreiteten Meinung zu zeigen, wenn auch anzuerkennen ist, daß dieß nicht gründlich und ausführlich genug geschehen und namentlich nicht der Zusammenhang hinreichend nachgewiesen worden ist, in welchem jene Lehrpunkte im Systeme Zwingli's stehen. Es gilt dieß, wenn auch am wenigsten, doch noch immer in bedeutendem Grade von der trefflichen Abhandlung v. J. F. Möller: Kurze Geschichte der Bildung der reformirten Kirche und ihres Lehrbegriffs, im Reformations-Almanach auf das Jahr 1819. (herausgeg. v. Fr. Keyser) S. 3—113., wo er S. 96—98 in einer

Anmerkung „Zwingli's Meinung von dem ewigen Rathschluß oder Vorerwählung Gottes" mit beibringt a). Er macht jedoch „die Bemerkung, daß weder in der Abhandlung vom wahren und falschen Glauben, noch in der Confession, welche Zwingli nach Augsburg sandte, dieser Gegenstand eigentlich entwickelt sey. Erst zwei gegen das Ende seines Lebens ausgegangene Schriften, eine zu Marburg gehaltene und auf Bitten des Landgrafen späterhin gedruckte [richtiger: nach dem Gedächtnisse wieder aufgesetzte und weiter ausgeführte] Predigt von der Vorsehung (Ad illustrissimum Cattorum principem Philippum sermonis de providentia Anamnema. Tiguri 1530) und die (S. 81) schon erwähnte [erst 1536, also nach Zwingli's Tode herausgekommene] Fidei expositio ad Christianum regem Cap. VI. (? XI) seyen die Quellen, aus denen sich etwas Zusammenhängendes schöpfen lasse. Etwas enthalte auch der in der Baseler Briefsammlung abgedruckte Elenchus in Catabaptistarum Strophas, in dem Abschnitte de electione. Epist. l. II. p. 108—110 und sonst in den Briefen zerstreute Stellen." Unter den neuern Theologen kenne ich nur Wegscheider, der (Institutt. §. 146 not. h.) die Erinnerung Möllers beachtet hat. Jedoch bedarf sie auch in literarischer Beziehung einiger Berichtigung. Richtig ist's, daß die fragliche Lehre in dem Commentarius de vera et falsa religione und in der Fidei ratio ad Carolum V. Imp. „nicht eigentlich entwickelt sey," aber unleugbar ist's auch,

---

a) S. 98 fügt er hinzu: „Wirklich liegt in diesen Aeußerungen stark genug, was bekanntlich von Calvins Zeit an, in strengeren Zusammenhang gebracht, so heftige Bewegungen verursachte, auch in Zürich bald milder, bald schärfer gefaßt die gelehrte Thätigkeit eines Bullinger, Pet. Martyr und Sam. Huber fortwährend in Anspruch nahm, bis im 17. Jahrh. Jacob Breitinger, aus derselben Stadt nach Dordrecht abgeordnet, auf der dasigen Synode die ganze Augustinisch-Calvinische Theorie gegen die Remonstranten mit geltend machte."

daß sie darin nicht nur implicite (namentlich in den Artikeln de Deo et homine des Commentarius) enthalten, sondern selbst ausdrücklich hervorgehoben werde, namentlich art. II—VI. der Fidei ratio. Unrichtig ist aber die Bemerkung Möller's, daß Zwingli's Lehre von der Vorerwählung Gottes erst in den oben angegebenen „zwei gegen das Ende seines Lebens ausgegangenen Schriften" ꝛc. ꝛc. einigermaßen zusammenhängend sey dargestellt worden. Sie findet sich bereits nach ihren Hauptsätzen und Gründen in der schon im J. 1523 erschienenen Auslegung der (67) Schlußreden oder Artikel, insbes. Art. 20 in der Schuler- und Schulthessischen Ausg. (1828) S. 266—301 und nach der lat. Uebers. Leo Judä's in den Opp. Huldr. Zwinglii Tig. 1581. fol. Tom. I. fol. 43—57. Unter den Briefen, auf welche Möller hinweist, ohne sie näher anzugeben, sind aus dem Jahre 1526 zu bemerken die Declaratio de peccato originali ad Urbanum Rhegium v. 15. Aug. (ed. Schuler et Schulthess — Scrr. Lat. III. P. I. p. 627 sqq.), der Brief des Urbanus Rhegius an Zwingli v. 28. Sept. (l. l. VII. P. I. p. 544 sq.) und Zwingli's Antwort v. 16. Oct. (ib. p. 549 sqq.). Noch merkwürdiger ist der (in der neuen Ausgabe noch nicht erschienene, aber in der älteren Baseler Briefsammlung befindliche) Brief an einen ungenannten Freund v. 25. Jan. 1527. Hier wird dem Menschen der freie Wille auf das Entschiedenste abgesprochen, wie auch schon in dem Commentarius de vera et falsa rel. u. a. Schrr. die Lehre vom liberum arbitrium hominis für eine Erfindung heidnischer Afterweisheit erklärt wird; in der Kürze finden sich hier alle Gedanken ausgesprochen oder angedeutet, die in dem Anamnema de Providentia entwickelt und ausführlich dargelegt sind: Alles ohne Ausnahme wird auf die Bestimmung und Anordnung der göttlichen Vorsehung zurückgeführt. Darauf folgt die Stelle: Hic ergo proruunt quidam: „Libidini ergo indulgebo etc.; quicquid egero, Deo

auctore fit!" — Qui se voce produnt, cuius oves sint! Esto enim, Dei ordinatione fiat, ut hic parricida sit etc., eiusdam tamen bonitate fit, ut qui vasa irae ipsius futuri sint, his signis prodautur, quum scilicet latrocinantur — citra poenitentiam. Quid enim aliud, quam gehennae filium his signis deprehendimus? Dicant ergo, Dei providentia se esse proditores ac homicidas! Licet. Nos enim idem dicimus, sed simul hoc iniungimus, quod, qui ista sine correctione ac poenitentia faciunt, Dei providentia aeternis cruciatibus propter iustitiae Illius exemplum mancipantur. Habes nunc canonem nostrum, quo contra omnia tela munimur, quae ex scriptis pro libero arbitrio promuntur. Sed heus Tu! caste ista ad populum et rarius etiam! — In dieser Ermahnung an einen Freund, diese Lehre selten und vorsichtig dem Volke vorzutragen, liegt der Erklärungsgrund für die Erscheinung, daß die so leicht mißbräuchliche Lehre in mehreren Schriften Zwingli's gar nicht hervortritt. Kundige wissen aber, wie selbst strenge Prädestinatianer nicht bloß unanstößig, sondern sogar von der Allgemeinheit der göttlichen Gnade überhaupt und der Wirksamkeit des Verdienstes Christi insbesondere zu reden verstanden, ohne in wirklichen Widerspruch mit ihrem Grundsatze zu treten. Jene Ermahnung, die fragliche Lehre dem Volke caste et rarius vorzutragen, motivirt Zwingli durch den Zusatz: Ut enim pauci sunt vere pii, sic pauci ad altitudinem huius intelligentiae proveniunt. Den Einwurf, daß doch dem Menschen in der h. Schrift Freiheit des Willens zugeschrieben werde, beseitigt er durch Berufung auf eine Accommodation Gottes, vermöge welcher er wie ein zärtlicher Vater seinen Kindern zuschreibe, was doch in Wirklichkeit nur sein sey: Quod si quis dicat: „Cur ergo Deus nunquam sic loquitur", quasi aliquid libero arbitrio tribuendum sit e. g. si vis ad vitam ingredi, serva mandata etc.? Similia omnia videntur homini tribuere, quasi suopte Marte nonnihil possit." — Quid tum? Ubi enim

non balbutit Deus teneri patris in morem nobiscum? Ubi non tribuit homini, quod solus Ipse facit? — „Nemo," inquit, „venit ad me, nisi pater meus traxerit illum." Et contra: „Quorum remiseritis peccata, remittuntur eis." Quomodo ista non sunt discordia? Si enim Evangelio nemo credit, quam qui tractus est, quomodo absolvent Evangelii praedicatione conscientias Apostoli? Sed tam familiaris est Deus, ut suis, quod suum ipsius est, tribuat.

Auf diesen Brief, so wie auf die oben schon angeführte im Sommer 1527 (prid. Cal. August.) erschienene Streitschrift Zwingli's wider die Wiedertäufer (In Catabaptistarum Strophas Elenchus a)) hat auch Chr. Niemeyer, Prediger zu Dodeleben, in Schuderoffs Neuen Jahrbb. für Religions-, Kirchen- und Schulwesen VII. Bd. 2. Heft. (Leipz. 1825) S. 184—218 in einem Aufsatze: „Ueber Prädestination, Liturgie und Kirchenzucht, in historischer Hinsicht," aufmerksam gemacht. Ohne, wie es scheint, Möllers Abhandlung gekannt zu haben, äußert er sein Befremden darüber, „daß bei der Lehre von der Prädestination unter den Neuern nur immer Calvin und bei der Einführung einer strengeren Kirchenzucht in der Reformationszeit gleichfalls nur jener Genfer Gottesgelehrte, wenigstens von den Meisten genannt werde," da doch die Geschichte vielmehr Zwingli und Oecolampadius nenne. Er behauptet jedoch gleichfalls unhistorisch, daß, wie Luther der römischen Lehre von den guten Werken die Lehre von der gänzlichen Untüchtigkeit und Verdienstlosigkeit des Menschen in Hinsicht auf die Erwerbung der ewigen Seligkeit entgegengesetzt habe, so habe

a) Zu finden außer der Baseler Sammlung der Briefe des J. Oecolampadius und Huldr. Zwingli (1539 fol.) p. 108 sqq. auch in den Opp. Zwinglii (Tig. 1581. fol. P. II. zu Anfange (d. Abschn. de electione fol. 34 ff.) und in der Ausg. von Schuler und Schulthess Vol. III. Lat. Scrr. P. I. p. 424 sqq.

„auf eine ähnliche Weise Zwingli's Lehre von der unbedingten göttlichen Vorerwählung der Menschen zur Seligkeit oder zur Verdammniß ihren Ursprung gleichfalls aus der Polemik genommen." Anfangs, wie jener Brief vom 25. Jan. 1527 beweise, sey Zwingli mit seinen Ansichten von der Vorerwählung und Vorherbestimmung eben so leise aufgetreten, wie früherhin mit denen vom Sacramente des Abendmahls. Erst in der Hitze des Kampfes habe er auch hier seine Stimme lauter erhoben, wie denn feurige, kräftige Köpfe den Schleier nie lange dulden könnten, sondern ihn bald zerrissen. Im Januar (1527) nämlich, wo er dem ungenannten Freunde vorläufig seine Ansichten über die göttliche Vorsehung mitgetheilt, habe er sie für den öffentlichen Vortrag nicht eben empfehlen wollen. Als aber bald nachher der Kampf mit den Wiedertäufern erglüht sey, habe er sich jener seiner Lehre von der Prädestination als einer Hauptwaffe bedient, um die Gegner zu bestreiten (a. St. S. 192 f.). Nach diesen Bemerkungen scheint Niemeyer vorausgesetzt zu haben, daß sich die prädestinatianische Ansicht erst in den spätern Jahren, namentlich seit 1527, bei Zwingli gebildet habe, eine Annahme, die in Obigem bereits ihre Widerlegung findet. Baumgarten-Crusius, der in seinem Lehrbuche der christl. Dogmengeschichte 2. Abth. S. 1124 auf die Abhandlung Niemeyers verweist, scheint die Absicht gehabt zu haben, seinen Irrthum zu berichtigen, indem er außer dem Anamnema sermonis de providentia vom Jahre 1530 auch den 20. (der 67) Artikel (aus d. J. 1523) anführt, nur meint er, Zwingli habe die Lehre von nothwendiger Bestimmung ganz in der praktischen Bedeutung aufgefaßt, wie Wicliffe, Huß und Luther, und sie „in seine praktische Volkslehre aufgenommen," während Guerike in seinem Handbuche der allgem. Kirchengeschichte 2. Bd. (1833) S. 666 Anm. 172 erklärt, „Zwingli sey mehr aus speculativem, als aus praktischem Interesse

ein strenger Vertheidiger der Lehre von der absoluten Prädestination gewesen," ohne jedoch diese unstreitig richtige Ansicht irgendwie zu begründen.

Die übrigen Kirchenhistoriker der neuesten Zeit theilen die weit verbreitete Meinung, welche Ammon, Augusti, Münscher, Lentz u. A. ausgesprochen haben, daß erst Calvin und Beza die unbedingte Gnadenwahl gelehrt haben; Engelhardt (Handbuch der Kirchengeschichte 3. Bd. 1833. 8.) redet wenigstens immer nur von „dem Particularismus Calvin's und Beza's," „von der calvinischen Lehre von der Gnadenwahl" (vgl. S. 292. 298 f.) und Hase (Lehrbuch der K. G.) sagt in seiner Charakteristik der Glaubenslehre Zwingli's §. 399: „Er hat sich in der h. Schrift vorzugsweise an dasjenige gehalten, was einer verständigen Einsicht zusagt und zur sittlichen Besserung dient. Daher ist ihm die Erbsünde nur eine Krankheit, ein Ueberwiegen der sinnlichen Lust ohne Schuld, der Wille innerhalb seiner natürlichen Schranken frei, nur Zufälliges durch die Vorsehung ausgeschlossen."

Bei diesem Schwanken des Urtheils über den dogmatischen Charakter Zwingli's, ja bei diesen zum Theile directen Widersprüchen gegen die eigene Lehrweise desselben in so wesentlichen Punkten, wird es nicht überflüssig und unzeitig erscheinen, durch quellenmäßige Darstellung der Zwinglischen Lehre von der göttlichen Vorsehung, dem Wesen und der Bestimmung des Menschen, und insbesondere von der absoluten Prädestination ins kirchliche Bewußtseyn zurückzurufen, was vor Calvins Auctorität früh schon zurückgetreten zu seyn scheint. Solche Darstellung ist auch besonders geeignet, erklärbar zu machen, warum die sächsischen Reformatoren und ihre Genossen mit dem theologisch-religiösen Charakter Zwingli's sich nicht ganz befreunden konnten, so sehr sie in dem Grundsatze übereinstimmten, daß Gottes Wort allein Quell und Richt-

maß christlicher Lehre sey. Der Einfluß des Studiums Plato's und der Platoniker, mit welchen Zwingli zunächst durch die Bestrebungen der neuen Akademie in Florenz und namentlich durch Pico v. Mirandola befreundet wurde, so wie die Vorliebe für Seneca, für einzelne Kirchenlehrer, wie Lactantius und Augustinus, kann Niemandem entgehen, der Zwingli's Schriften liest, auch wenn er selbst nicht, was er öfters thut, ausdrücklich seine Auctoritäten namhaft machte und so selbst erklärte, wie er zur Ausbildung einer Theorie veranlaßt wurde, in welcher ein pantheistischer Dualismus in eigenthümlicher Weise sich mit der schriftgemäßen Lehre vermischte.

Hauptquelle der folgenden Darstellung, die sich möglichst genau an Zwingli's eigene Worte anschließt, ist die öfter schon erwähnte, zu einer bedeutenden Abhandlung erweiterte, in Marburg gehaltene Rede: **Sermonis de providentia Dei Anamnema**, dem Landgrafen Philipp von Hessen unter dem 20. Aug. 1530 aus Zürich zugeschrieben und in der Züricher Ausg. (1581) fol. 352—379 enthalten. Hier finden sich die fraglichen Lehren **ex instituto** in ihrem innern Zusammenhange dargestellt, entwickelt und begründet, und mit dieser Darstellung läßt sich leicht durch Nachweise in den Anmerkungen in Verbindung setzen, was sonst sich zerstreut über dieselben Lehrpunkte in Zwingli's Schriften findet.

I.

Begriff, Wesen und Umfang der göttlichen Vorsehung.

In der Idee Gottes als des höchsten Gutes ist der Begriff der Vorsehung Gottes gegeben und der Glaube daran begründet; denn die Idee des höchsten Gutes schließt in sich, als wesentliche Momente, die absolute Macht, Güte und Wahrheit, daher auch das einige Wesen Gottes als dreifaltig sich offenbart, wie denn

dem Vater die Allmacht, dem Sohn die Gnade oder Güte und dem h. Geiste die Wahrheit in den h. Schriften zugeeignet wird. Nichts ist demnach denkbar; was außer dem Gedanken- und Wirkungskreise Gottes läge, und so ist eben so nothwendig die Annahme der göttlichen Vorsehung an sich, als daß sie für Alles sorge und Alles ordne a) (cap. 1.).

Im Begriffe der Vorsehung liegen 2 Merkmale, Weisheit und Vorsicht (prudentia b); Weisheit, als göttliche Eigenschaft, ist das absolute Erkenntnißvermögen des höchsten Verstandes, als immanent gedacht, die Vorsicht dagegen ein der absoluten Erkenntniß entsprechendes Wirken. Wegen ihrer Verwandtschaft werden beide nicht selten verwechselt, nie aber wird, besonders wenn von Gott die Rede ist, Vorsehung (providentia) für Weisheit (scientia aut sapientia) gesagt, sondern dadurch eine solche Weisheit bezeichnet, welche alles zuvorsieht und das Erkannte ordnet c). Vorsehung ist also die immerwährende und unveränderliche Regierung und Anordnung aller Dinge. d). Nichts liegt daher außser dem Bereiche ihres Seyns und Wirkens; denn jede Kraft ist entweder geschaffen oder ungeschaffen. Ist sie ungeschaffen, so ist sie Gott, ist sie geschaffen, so ist sie es durch Gott und auch als solche ist sie Gottes Kraft, da nichts ist, was nicht aus ihm, in ihm und durch ihn, ja

---

a) l. l. c. 1 fol. 353: »cum providentiam necessario esse, tum eandem omnia curare et disponere.

b) In Leo Judä's Verdeutschung der Schr. Zwingli's Vom waren und valschen Glauben — (1526) im Artikel von Gott, wird prudentia, jedoch promiscue mit providentia, durch Fürsichtigkeit übersetzt.

c) l. l. c. 2. fol. 354: Providentiam cum audimus, sapientiam intelligimus, quae universa prospicit et prospecta disponit.

d) l. l. Prov. est perpetuum et immutabile rerum universarum regnum et administratio.

Er selber ist: geschaffen wird eine Kraft genannt darum, weil jene universale oder allgemeine Kraft in einem neuen Subject oder in einer neuen Form hervortritt. So lehren Moses, Paulus, Plato, Seneca [a]). (cap. 2.).

Daraus folgt, daß wie nur Ein ursprüngliches Seyn und Wesen ist, der Urgund (principium) aller Dinge, so auch nur Eine Ursache aller Erscheinungen und Veränderungen [b]). Das Seyn der Werke und Geschöpfe ist aus Gottes Seyn und dieses neue Seyn kann daher weder ihm entgegen (contrarium, später diversum ab illo numinis Esse), noch überhaupt ein anderes seyn, als das Seyn Gottes (aliud quam Esse numinis); ja da das Urseyn schrankenlos ist, so ist gewiß, daß außer diesem schrankenlosen Seyn überhaupt keins seyn könne (iam constat, extra infinitum hoc Esse nullum esse posse.). Denn wo wir auch jenes äußerliche Seyn setzen möchten, da wäre das schrankenlose nicht, und eben darum wäre kein schrankenloses. Da nun nur Ein Schrankenloses ist, so folgt, daß außer ihm nichts sey, daß Alles, was ist, nur in und aus ihm sey, ja daß nichts sey, was nicht Gott ist, denn dieser ist das Seyn aller Dinge [c]). Alles Seyn und Wesen ist daher nur Erscheinungs- und Offenbarungsform Gottes und die Alleinslehre der Philosophen hat, recht

a) l. l.: Quae tamen creata dicitur, cum omnis virtus numinis virtus sit; nec enim quicquam est, quod non ex illo, in illo et per illud, imo illud ipsum sit: creata, inquam, virtus dicitur, eo quod in novo subiecto et nova specie universalis aut generalis ista virtus exhibetur. Testes sunt Moses, Paulus, Plato, Seneca.

b) Folglich, wie die Ueberschrift des 3. Kap. lautet, causas secundas iniuria causas vocari. — Mit der folgenden Darstellung stimmt ganz überein der Artikel de Deo in Zwingli's Commentarius de vera et falsa religione.

c) Cap. 3 fol. 355 sq. certum est, quod, quantum ad Esse et Existere attinet, nihil sit, quod non numen sit; id enim est rerum universarum Esse.

verstanden einen guten Sinn a). So ist, um ein Beispiel zur Erläuterung anzuführen, die Erde, die Pflanze, das vierfüßige Thier und was sonst seyn mag, bis zum Menschen hinauf, wenn wir von dem bestimmten Daseyn und der Form absehen (definitiva substantia und species), dem Seyn und Wesen nach unvergänglich (secundum essentiam et consistentiam s. existentiam — videbis, quodque illorum semper esse); das vierfüßige Thier gibt zwar die Seele, wenn es sie aushaucht, der Luft zurück, und wenn es den Körper ablegt, so hört es zwar auf, ein Thier zu seyn, aber es hört doch nicht auf, zu seyn, sondern geht in neue und immer neue Formen (species) über b).

Auch Zeugnisse der h. Schriften bestätigen diese Lehre. 1) Gott nennt sich 2 Mos. 3, 14 selbst: Ich bin, der ich bin d. h. der ich wahrhaft bin, oder der ich das Seyn aller Dinge selbst bin c). 2) Dasselbe sagt Paulus den Römern (11, 36): denn aus ihm und durch ihn und in ihm sind alle Dinge. Aus Gott also, als aus der Quelle und (si fas est sic loqui) Materie geht Alles ins Seyn hervor, durch Gottes Kraft besteht, lebt und wirkt Alles, ja in ihm, dem Allgegenwärtigen, und bei ihm (? iuxta ipsum), der aller Dinge Seyn, Bestehen und Leben ist, sind alle Dinge.

---

a) Vgl. c. 7. fol. 377: Numen ut se ipso est, ita non est quicquam, quod se ipso et non illo sit. Esse igitur rerum universarum Esse numinis est, ut non sit frivola ea philosophorum sententia, qui dixerunt: Omnia unum esse, si recte modo illos capiamus, videlicet, quod omnium Esse numinis est Esse, quod ab illo cunctis tribuitur et sustinetur.

b) l. l. c. 3.

c) l. l. fol. 356: Posterius Sum *κατ' ἔμφασιν* intendatur = qui vere sum, aut qui sum ipsum Esse omnium rerum. Zwingli bildet selbst ein neues Wort, um Gott als Urprinzip aller Dinge zu bezeichnen: Existonem igitur sese vocat hac ratione, quod et se ipso existit et aliis, ut sint atque existant, sese fundamentum ac solum suppeditat, ut iam nihil aut sit aut existat, quod non ex illo et in illo et sit et existat rel.

3) Auch zeugt er dafür Apostelgesch. 17, 24—29. besonders in V. 28.: denn in ihm sind, leben und weben wir. (Diese Stelle hält Zwingli für so deutlich an sich, daß er eine weitere Erörterung unnöthig findet und nur wegen der Umstellung der Worte im griechischen Urtexte, die er sich erlaubt habe, da die Sache sie forderе, Einiges hinzufügt a).

Nicht aber der Mensch allein ist und lebt und webt in Gott, sondern Paulus hat dieß per synecdochen von allen Creaturen verstanden; nur redet der Mensch, dem unter den sichtbaren Geschöpfen allein Verstand und Sprache verliehen ist, von allen allein, gleichsam als ihr Schutzherr und Anwalt. Alle Geschöpfe sind gleich dem Menschen göttlichen Geschlechts (divini generis), da sie alle aus und in Gott sind, obwohl eines edler oder verwandter als das andere ist und in demselben Grade auch Gottes Ruhm und Macht mehr verkündigt. Selbst Igel, Bergmaus, Eichhörnchen — und selbst die empfindungslosen Gegenstände, Erde, Thau, Regen, Flüsse und Berge, predigen laut von Gottes Weisheit und Vorsehung; in ihnen nehmen wir nicht weniger, als in dem Menschen die Gegenwart göttlicher Kraft wahr, durch die sie da sind, leben und sich bewegen. b)

Nichts geschieht daher außer dem Bewußtseyn Gottes (extra conscientiam numinis), nichts ist zufällig, sondern Alles ist Gottes That; kein Haar fällt vom

---

a) l. l. fol. 357: Est enim, sagt er, Hysteron proteron Hebraicum et existendi verbum, quod natura primum est, postremo istic (im griech. Original) ponitur. Quum et Hieronymus et alii (ut in Isaiam ostendimus) huiusmodi incommodis naturali ordine (durch naturgemäße Umstellung) saepenumero medeantur, licere nobis permisimus, quod res postulat.

b) l. l. In his non minus, quam in homine divinae virtutis praesentiam, qua existunt, vivunt et moventur, deprehendimus.

Haupte und kein Sperling vom Dache ohne seinen Willen: in Allem, was geschieht, wirkt Gott. a)

Zu diesen Zeugnissen der Schrift kommen auch noch fremde Zeugnisse (peregrina testimonia), nämlich von Plato und Seneca, die ihre tiefe Erkenntniß der Wahrheit nur von Gott haben können, da Gott allein wahrhaftig ist b).

In dem Briefe an Lucilius über die Ideen (ep. 66 [65]) sagt Seneca: „Haec exemplaria rerum omnium Deus intra se habet numerosque universorum, quae agenda sunt, et modos mente complexus est: plenus his figuris est, quas Plato ideas appellat, immortales, immutabiles, infatigabiles. Itaque homines quidem pereunt, ipsa autem humanitas, ad quam homo effingitur, permanet et hominibus laborantibus ac intereuntibus illa nil patitur. Quinque ergo causae sunt, ut Plato dicit: Id ex quo, id a quo, id in quo, id ad quod, id propter quod: novissime id, quod ex his est. ——— Haec omnia mundus quoque, ut ait Plato, habet. Faciens, hic est Deus; Ex quo fit, haec materia est; Forma, haec est habitus et ordo mundi, quem videmus; Exemplar, scilicet ad quod Deus hanc magnitudinem operis pulcherrimi fecit; Propositum, propter quod fecit. Quaeris, quid sit propositum Deo? Bonitas. Ita certe Plato ait: Quae Deo faciendi mundum causa fuit? bonus est, bona fecit, bona

---

a) l. l. auch das, was der Mensch böse nennt, ist durch Gott; vgl. besonders c. 6. fol. 365b. und 371b. — wovon weiter unten die Rede seyn wird.

b) c. 3. fol. 357b.: Quem fontem Plato quoque degustavit et Seneca ex eo hausit. Vgl. fol. 358b.: Divinum enim est quicquid verum, sanctum et infallibile est; est enim solus Deus verax: qui ergo verum dicit, ex Deo loquitur. — — Audeo igitur et divinum appellare, quod a gentilibus mutuatum est, si modo sanctum, religiosum ac irrefragabile sit. Id enim a solo Deo (fol. 356 heißt es auch a Spiritu S.) esse oportet, undecunque, a quocunque tandem proxime adveniat.

[bono] nulla cuiusquam boni invidia est." Und bald darauf, wo er (Seneca) Alles auf Eine Ursache zurückführt [a]), sagt er in derselben Stelle: „Sed nos nunc primam et generalem causam quaerimus. Haec simplex esse debet; nam et materia simplex est. Quaerimus, quid sit causa? Ratio faciens, id est, Deus. Ita enim, quae nunc retuli, non sunt multae et singulae causae, sed ex una pendent, ex ea, quae facit." Zuletzt werden aus dem merkwürdigen, bekannten Briefe Seneca's, worin er seinen dualistischen Pantheismus entwickelt, noch die Worte gegen das Ende von Zwingli ausgehoben, worin Gott als das active, die Materie als das passive Princip der Welt dargestellt wird: „Universa ex materia et ex Deo constant. Deus ista temperat, quae circumfusa rectorem sequuntur et ducem. Potentius autem est, quod facit, quod est Deus, quam Materia patiens Dei. Quem in hoc mundo locum Deus obtinet, hunc in homine animus: quod est illic materia, id nobis corpus est [b]). Serviant ergo deteriora melioribus etc." Haec Seneca, setzt Zwingli zustimmend hinzu, ille animorum unicus ex gentibus agricola, non modo diserte, verum etiam religiose de rerum conditione et administratione perhibet. Hierbei ist aber zweierlei zu bemerken, fährt er fort, einmal, daß jener göttliche Geist, Seneca, (divinus ille animus) nicht etwa sich die Materie selbstständig und ewig gedacht habe, so daß sie von Gott, wie von einem Künst-

---

a) l. l. fol. 358. cum in unam causam omnia reiicit.

b) Auch später erklärt sich Zwingli entschieden für die dualistische Form des Pantheismus im Sinne Plato's und Seneca's: Gott ist die Seele der Welt, die Schöpfung sein Leib, und die einzelnen Theile der Schöpfung, wie die Gestirne, seine Organe; vgl. c. 7. fol. 373b.: numen, astrorum animus, pro nutu suo illa regit, per illa, quae vult, operatur. — Theologi autem clarius possunt providentiam agnoscere (quam astronomi), cum astra non quasi quoddam peculiare ac divisum a numine, sed virtutis eius organa esse considerant.

ler, nur wäre ausgebildet worden; er leugnet nicht, daß die Materie, welche der Mund Gottes Thohu und Bohu nennt und die Dichter der Heiden Chaos, aus dem Nichts sey hervorgerufen worden, ehe den mannichfaltigen aus ihr hervorgebildeten Gestalten ihre Formen aufgeprägt wurden a). Dann aber ist auch dieß zu bemerken, daß auch der Mensch aus der Materie hervorgebracht und daß er ein Bild der ganzen Welt sey b), so daß, gleichwie diese von Gott, auch jener durch den Geist regiert und bestimmt wird, nicht einen solchen, welcher von Gott abwendig oder selbstständig wäre c), sondern einen solchen, der Gott gehorsam und in seinen Schutz gegeben ist, der von Gott eingehaucht, erhalten, regiert und genährt wird, da er aus Gottes Geist besteht (ut qui ex Dei spiritu constat).

Auf Grund dieser göttlichen, von allen Seiten vernommenen, Aussprüche können wir also nur Eine wahre Ursache aller Dinge anerkennen; alles Uebrige, was sonst Ursache genannt wird, ist es eben so wenig, als ein Gesandter seines Herrn wirklich Herr ist, und als ein Instrument des Künstlers die Ursache des Bechers, oder ein Zugthier die des Ackerbaues ist, wenn auch in gewöhnlicher, ungenauer Rede mitunter die That des Urhebers dem Werkzeuge zugeeignet wird, wie wenn der Landmann den Stier als den Bearbeiter vieler Morgen rühmt und spricht: diese große Flur hat jener Stier gepflügt. — — Es ist also gewiß, daß die sogenannten Mittelursachen nicht richtig Ursachen genannt werden, obwohl über Namen nicht gestritten werden soll, wenn nur die Wahrheit der Sache anerkannt wird d). Nennen wir doch sogar ei-

a) l. l. c. 3. fol. 358: priusquam formae speciebus, ex illa factis, imponerentur.

b) l. l.: hominem quoque ex materia productum eumque totius mundi exemplum esse. —

c) qui a Deo alienus sit aut se ipso constat. —

d) l. l. Constat igitur, causas secundas non rite causas vocari,

nen Menschen, welcher Hülfe geleistet hat, einen Gott, ohne damit anzeigen zu wollen, daß er wirklich ein Gott sey. Wenn also irgend welche Mittel oder Werkzeuge Ursachen genannt werden, so geschieht es nur metonymisch oder durch Uebertragung von jener einzigen und ersten Ursache aller Erscheinungen a). So wird dem Engel zugeschrieben, was Gottes ist, der ihn gesandt hat; so auch der Sonne und den übrigen Gestirnen; denn Gott ist in ihnen, ja die Gestirne, wie sie aus Gott und in ihm sind, haben nicht eine eigenthümliche Wesenheit, Kraft und Wirksamkeit, sondern göttliche, sie sind Instrumente, durch welche die gegenwärtige Kraft der Gottheit wirkt. Denn dazu schuf Gott alle Dinge, damit eins dem andern gegenseitig diente und damit der Mensch, das bewundernswürdige Nachbild göttlicher Weisheit, überall und in allen Dingen und Ereignissen und viel näher noch in sich selbst die gegenwärtige Gottheit, ihre Kraft, ihr Wirken und ihren Geist erkennen sollte. So wird auch dem Menschen zugeschrieben, was allein des Einigen Gottes ist. — — Um es kurz zu sagen, nicht der Boden erzeugt, nicht das Wasser nährt, nicht die Luft befruchtet, nicht das Feuer erwärmt und die Sonne selbst nicht, sondern jene Macht, welche der Ursprung, das Leben und die Kraft aller Dinge ist, bedient sich der Erde als des Mittels zur Erzeugung und Hervorbringung. Denn wie **alle Dinge** nur **Einen Ursprung haben**, so **kann es überhaupt**

---

quamvis de nominibus nunquam constituerimus pertinaciter digladiari, dummodo de rei veritate consentiatur.

a) fol. 359a : Quaecunque igitur media aut instrumenta sunt, cum causae appellantur, non iure sic vocantur, sed μετωνυμικῶς h. e. denominative, ab illa scilicet unica primaque universorum, quae fiunt, causa. Vgl. pag. sq. (fol. 359b): Viciniora ista, quibus causarum nomen damus, non iure causae sunt, sed manus et organa, quibus aeterna mens operatur et sese in eis fruendam exhibet.

auch nur Eine Ursache geben. Ein Ding aber dienet dem andern, alle jedoch dienen dem Menschen, den Gott zum Herrn über Alles bestellt hat, was auf der Erde, im Meere und in der Luft lebt. Wenn nun aber Gottes Kraft sowohl den Menschen als dessen ganzes Reich durch ihr allgegenwärtiges Leben erhalten und nähren konnte, auch ohne die Vermittelung der vorgenannten Dinge — wie sie den Moses 40 Tage hindurch ohne Speise erhalten hat —: so ist gewiß, daß dieß Alles, wodurch wir ernährt und erhalten werden, Mittel göttlicher Wirksamkeit sind, nicht Ursachen (cap. 3.).

II.

Von dem Menschen insbesondere, seinem Wesen, seiner Bestimmung und dem Verhältnisse des Gesetzes zu derselben, wie zur göttlichen Vorsehung.

Unter allen Geschöpfen, die insgesammt Gottes Weisheit, Macht und Güte verherrlichen, steht der Mensch da in Gottes Welt einzig in seiner Art und bewundernswürdig, wie kein anderes, indem er selbst größere Bewunderung verdient, als die Herrlichkeit des Engels, der zwar ein edles Wesen, aber doch nur reiner Geist, oder nur zuweilen, für kurze Zeit, mit einem Körper bekleidet ist. a)

Unter allen Geschöpfen ist der Mensch allein himmlisch und irdisch zugleich. Daraus erhellt, daß der Schöpfer des Weltalls den Menschen nicht bloß dazu geschaffen habe, daß er sein Bild und Gleichniß wäre (imago et exemplum eius), sondern damit er unter allen irdischen Geschöpfen allein in selige Gemeinschaft mit Gott träte, hier in Verkehr und Freundschaft, dort in unmittel-

a) c. 4. fol. 360: angelus, nobilis quidem substantia, purus, puta spiritus est, — — nisi fors ad horam sumto ac posito (visibili corpore) — amictus.

bare Vereinigung a). Gott bildete den Menschen aus Materie und Geist, um in ihm ein Vorbild derjenigen Gemeinschaft zu geben, in welche er dereinst durch seinen Sohn mit der Welt treten wollte b). Denken wir uns den Menschen aus der sichtbaren Welt hinweg, so ist sie verwaist und entwürdigt; denn welche von allen sichtbaren Creaturen kann Gott erkennen und in Gemeinschaft mit ihm treten? Der Mensch ist für die Welt, was Gott dem Menschen ist. Gott ist Herr und Führer der menschlichen Seele, der Mensch ist der Gemahl der Welt; denn Alles, was wir sehen, ist seinetwegen und ihm zu Gut geschaffen. Nähmen wir also ihn aus der Welt hinweg, so wäre Alles verwaist und verwittwet c); Sonne und Winde und die Thiere sammt der ganzen Erde wären zweck- und bestimmungslos. Sollte aber der Mensch seiner Bestimmung, als Herr und Gemahl der sichtbaren Schöpfung, entsprechen, so mußte er einerseits selbst Theil haben an der Natur der Dinge, welche er beherrschen sollte, andererseits mußte er durch eine eigenthümliche Kraft als Mitgift ausgezeichnet seyn, um den Widerstand Aller überwinden und brechen zu können. So empfing denn Der einen Körper, der zum Fürsten alles Körperlichen bestimmt war, und einen Geist, da er unter allen irdischen Geschöpfen allein mit

a) l. l. sed in hoc quoque, ut ex his creaturis, quae de terra factae sunt, esset, quae deo frueretur, hic commercio et amicitia, isthic vero possidendo et amplexando.

b) ib.: ut in eo umbram quandam praefiguraret eius commercii, quod aliquando per filium suum cum mundo initurus erat.

c) ib.: Qui hominem e mundo tollat, omnia visibilia viduet, turpet et consparcet. Hominem enim aufer, ecquae ex universis creaturis sensibilibus Deo fruetur? quae agnoscet? quae commercium habebit? Est igitur homo id mundo, quod homini Deus. Herus est Deus humanae mentis et dux, maritus mundi est homo; nam quaecunque videmus, illius causa et bono facta sunt. Hunc ergo his aufer, annon orba et vidua reddidisti universa?

Gott und den übrigen geistigen Wesen in Verwandtschaft und Gemeinschaft treten sollte. So wurde in ihm das Verschiedenste verbunden; denn was ist wohl der Klarheit und dem Lichte der Seele und des Verstandes weniger verwandt, als die Unempfindlichkeit und Trägheit der Erde und des Körpers a)? Aber der Körper, den der Schöpfer aus Erde zur Wohnung für den Geist bildete, war des edlen Gastes würdig, ohne feindselige, schreckende Waffen und Rüstung, wie es dem ziemte, der in Frieden und Freundschaft mit Gott alle Creaturen gebrauchen und genießen sollte, und aufgerichtet gen Himmel, um das Erbe zu schauen, nach dem er verlangt. — Doch aber bewahrt jeder Theil des menschlichen Wesens seine Natur und den ihm eigenthümlichen Charakter; die himmlische Seele, wahrheitsliebend und die Gottheit, deren Wesen sie verwandt ist, fürchtend, befleißigt sich der Gerechtigkeit und Unschuld, der Körper neigt sich zu seinem Ursprunge hin, zum Koth und Fleisch und folgt seinem Triebe. So ist in der Vereinigung widerstrebender Principien, so lange diese dauert, ein fortwährender Kampf im Wesen des Menschen begründet, und es ist für die Seele, welche rein und klar aus Gott selbst fließt, eben so unmöglich, die ursprüngliche Reinheit zu erhalten, als ein klarer Bach ungetrübt bleiben kann, in welchen eine Masse Koth gelegt wird. b) — —

a) l. l. Rebus plane diversissimis. Quid enim alienius est a mentis et intellectus perspicuitate ac luce, quam terrae corporisque stupor et inertia?

b) l. l. fol. 360 b.: Servat tamen ingenium et naturam suam utraque pars. Mens, veri amans et subinde numinis reverens, e cuius substantia cognationem trahit, aequitati et innocentiae studet. Corpus ad suam originem propendet, ad lutum, ad carnem, atque horum ingenium sequitur, ita ut, si hominem comparare cuiquam velis, nulli rei videatur esse similior, quam si luti massam rivulo clarissimo et purissimo imponas. Mox enim, quae limpida fluxerat, turbulenta volvitur, adeo ut superiorem puritatem ne sperare quidem liceat, quamdiu luti

Nun aber erheben sich zwei sehr wichtige Fragen:

1) warum hat Gott den Menschen so unglücklich geschaffen, daß er nie Frieden mit sich selbst hat?
2) warum wird der Geist ewigen Strafen bestimmt, wenn er vom Fleische überwunden und unterdrückt wird, da das Fleisch eben so ein Theil des Menschen ist, wie der Geist, und da der Mensch beide von Gott, dem Schöpfer, selbst empfangen hat?

Auf die erste Frage wird Paulus also antworten: Steht es nicht dem Töpfer frei, aus derselben Masse Gefäße verschiedener Art zu bilden? Stand es nicht Gott frei, Geist und Erde zu verbinden? — — Gott wollte den Menschen so schaffen, und es genügt, daß er es wollte (talem facere numen voluit, satisque est voluisse).

Auf die andere Frage aber, warum, da die Sünde

---

huius massa imposita manet. Sic et homo; limpidum clarumque fluentum mens est, numine ipso profluens, unde et veri et iusti amans ac studiosa est, adeo ut, si illam citra corporis stupidam molem consideres, quomodo scilicet angeli sunt, nihil foedum, turbulentum aut spurcum in ea deprehendas. Lutum corpus est, terra sumtum, quod, ubi animo imponis, liquidis mersisti fontibus astrum, ut iam, quae naturae clare perspiceret animus quaeque citra cunctationem propensus sequeretur, et luti crassitie, velut immissa caligine, obscure videat, et eiusdem pondere, veluti compedibus, retractus teneatur, ut rectissima sequi non magis possit, quam Tantalus sua poma comprehendere. „Hinc bellum illud intestinum, quo se mutuo oppugnant mens et corpus" etc. — Es wird keiner durch den Sündenfall erst bewirkten Depravation, als der Ursache dieser innern Zwietracht, Erwähnung gethan, sondern dieser Kampf dargestellt als ursprünglich in göttlicher Schöpfung begründet, folglich als natürlich und nothwendig. Besonders stark ist dieß weiter unten ausgesprochen, fol. 363a., vgl. auch fol. 365b. Der Sündenfall hat die Neigung zur Sünde nur erhöht.

entweder in den Lockungen oder in der Uebermacht des Körpers ihren Grund hat (quum corporis sive lenociniis sive violentia peccetur), der Geist verdammt werde, antworten wir kurz: darum, weil gegen das Gesetz gehandelt wird. Denn das Gesetz wird gegeben, damit keine Uebertretung geschehe, und wo kein Gesetz ist, da ist keine Uebertretung; gegen das Gesetz können die nicht verstoßen, denen das Gesetz nicht gegeben ist. Dieß lehrt die Erfahrung. Es zerreißen sich gegenseitig die Hunde, aber keiner wird wegen Verletzung belangt a) — — und dieß aus keinem andern Grunde, als weil für sie kein Gesetz gegeben ist. Da aber dem Menschen ein Gesetz gegeben ist, so wird er, wenn er dagegen fehlt, mit Recht zu der Strafe verurtheilt, die das Gesetz bestimmt. —

Nun aber entsteht eine schwierigere Frage: Warum gab denn Gott dem Menschen ein Gesetz, gegen welches er verstoßen kann, warum hat er ihm nicht lieber gestattet, gesetzlos (exlex) zu leben, wie den übrigen Geschöpfen, zumal da durch die göttliche Vorsehung Alles geordnet wird und durch ihre Macht Alles geschieht? — Die Antwort auf diese Frage kann nur gegeben werden nach einer richtigen Bestimmung des Begriffs Gesetz. Unter Gesetz, von dem hier die Rede ist, verstehen wir einen Befehl Gottes, welcher seinen Geist und Willen ausdrückt b). Das Gesetz, als Offenbarung des göttlichen Geistes und Willens, ist aber nur gegeben für die Geschöpfe; was für uns Gesetz

a) l. l. fol. 361: nullus iniuriarum accersitur; praedantur lupi, sed de repetundis nemo apud illos agit; abiiciunt inertes foetus ciconiae et aquilae, sed nemo accusat malae tractationis; init admissarius palam etiam equas totius viciniae, at nemo adulterium impingit. —

b) l. l. (b): Lex est numinis iussus, illius ingenium ac voluntatem exprimens, atque, si lubet concisius loqui, dicito: Lex est perpetua voluntas Dei.

ist, ist es nicht für Gott; denn wer könnte Ihm ein Gesetz geben, der der Höchste ist, oder wer könnte Ihn, der das Licht selbst ist, belehren? Ihm ist das Natur, was für uns Gesetz ist. Wenn Er daher z. B. kraft seines Willens tödtet, so wird Er nicht ein Mörder (homicida), da er unter keinem Gesetze steht; wenn er aber unter keinem Gesetze steht, so sündigt er nicht. Wollte man entgegnen, daß dann Gott seine Natur verleugne, deren Ausdruck nach obiger Bestimmung das Gesetz sey (daß folglich bei dieser Ansicht der Charakter der Handlung wesentlich nicht verändert werde), so ist zu erwidern: 1) daß Gott, der den Menschen tödtet, eben so wenig Mörder sey, als der Richter, der auf Grund des Gesetzes verdammt, und 2) daß nur der ein Mörder sey, der aus persönlicher Leidenschaft tödtet, was bei Gott undenkbar ist a).

Auf Grund des Gesetzes zu tödten, ist dem Menschen nicht untersagt, also ist es auch mit dem Wesen Gottes nicht unvereinbar, zu tödten. Der Richter als Beschützer des Rechts ist frei von Schuld, wenn er ohne Leidenschaft zum Tode verurtheilt, und Gott, der die Güte selbst ist, dessen Eigenthum das Weltall ist, sollte den Vorwurf des Mordes sich zuziehen, wenn er einen Menschen tödtet? — Es steht also fest, daß uns Gesetz, was das Wesen desselben betrifft, Gottes Geist, Wille und Natur sey b).

Daher kommt es, daß, wo nur immer das Gesetz Gottes verkündigt wird, Alles, was nur Gottes kundig ist, dadurch

---

a) l. l. fol. 362b: Deus autem, quum eiusmodi affectibus non possit esse obnoxius, non potest homicidium committere. Vgl. c. 6. fol. 365b: Et cum occidit eum, etiam quem per latronem aut corruptum iudicem trucidat, non magis peccat, quam cum lupum lupo, aut elephantum dracone interficit; sua enim sunt universa et ipse nullo pravo affectu erga quicquam afficitur.

b) l. l. c. 4. fol. 362. Constat igitur, legem — numinis ingenium, voluntatem et naturam esse, quod ad essentiam legis attinet.

auf eine bewunderswürdige Weise erfreuet wird (reficiatur), daß dagegen Alles, was keine Kenntniß von Gott hat, aus der Kunde des Gesetzes weder Freude noch Nutzen schöpft. Wenn also Gott dem Menschen durch das Gesetz seinen Willen offenbart, so versichert er uns durch diese Mittheilung zweierlei: 1) daß wir zur Erkenntniß Gottes geboren, und 2) daß wir zur seligen Gemeinschaft mit ihm bestimmt sind a). Wäre der Mensch zu dieser nicht bestimmt, so wäre es für ihn überflüssig, Kenntniß von Gott zu haben; sie würde ihm nichts nützen, wenn er nach diesem Leben nicht fortdauerte und zum Genusse Gottes gelangte: sein Ende würde das des Thieres seyn — gelebt zu haben b). Da uns aber Gott sich selbst darbietet und zur näheren Erkenntniß darstellt, so geschieht dieß nicht zwecklos, sondern darum, daß wir ihn in Besitz nehmen und ihn selbst, mit dem wir hier in Verkehr getreten sind, ergreifen (indipiscamur). Wenn ein gut Theil ewigen Kerkern bestimmt ist, so sind diese, obwohl sie ihres Starrsinns wegen diese Strafe mit Recht trifft, doch dazu durch die göttliche Vorsehung ins Leben gerufen, damit sie ihre Gerechtigkeit, als Beispiel derselben, offenbaren c). Denn da auch der böse Geist des Hochmuths wegen verdammt worden ist, wird nicht (durch ihn), sobald wir ihn betrachten, Gottes Gerechtigkeit für uns ins Licht gestellt? Und dasselbe gilt auch von den Uebrigen, die durch dasselbe Urtheil verdammt worden sind. Daß also der Mensch zur Erkenntniß Gottes und zur

---

a) l. l. duorum nos certos facit, unius, quod ad Deum cognoscendum nati, alterius, quod ad illo fruendum destinati sumus.

b) l. l. „vixisse, id quod belluis quoque usu venit."

c) fol. 362. inf. „Quod si bona pars aeternis ergastulis et latomiis mancipatur, quamvis id iure propter contumaciam irrogetur, huc tamen nati sunt divina providentia, ut iustitiam illius, exempla facti, praedicent. Vgl. unten III. einige verwandte Stellen.

Theilnahme an seinem seligen Leben a) geboren sey, folgt daraus nothwendig, daß Gott durch das Gesetz dem Menschen seinen Willen und Geist mittheilt, was er keinem andern sichtbaren Geschöpfe thut, obwohl in ihm Alles besteht, lebt und wirkt.

Da nun, wie vorhin schon bemerkt wurde, Alles, was keine Erkenntniß Gottes hat, seinem Gesetz und Willen widerstrebt, dahin aber das Fleisch gehört, so geschieht es, daß der Geist des Menschen auf die göttlichen Dinge achtet, das Fleisch aber sich abwendet. Denn einem jeden von beiden wesentlichen Theilen hat der Schöpfer seinen eigenthümlichen Charakter erhalten, damit der Mensch als eine besondere Art (peculiaris species) seine eigenthümliche, bewundernswürdige Stellung in der Reihe der Wesen einnähme und behauptete. Denn wenn das Fleisch bei der Ankunft des Geistes seine Trägheit und seine Widersetzlichkeit ablegte, oder wenn der Geist bei der Verbindung mit dem Fleische in dasselbe ausartete, so wäre ja der Mensch entweder ein Engel oder Thier. Es mußte daher jeder integrirende Theil des Menschen seine Eigenthümlichkeit behalten. So geschieht es, daß, indem wir nach dem Verlangen der Seele das Gesetz halten wollen, ein anderes Gesetz, das in unseren Gliedern d. h. in unserm Fleische geschrieben ist, widerstrebt, so daß wir das, was wir nach der Güte des Geistes wollen, wegen der Schlechtigkeit des Fleisches nicht vollbringen. Da nun aber die Lebenskraft beider nicht ihre eigene, sondern des gegenwärtigen Gottes ist, der das Seyn, Entstehen und die Kraft aller Dinge ist, so folgt, daß **allerdings mit seinem Willen und Bewußtseyn das Fleisch dem Geiste widerstrebt, eben so wie der Geist seinem Willen gehorsam seyn will** b).

a) fol. 363. „ad cognoscendum et fruendum Deo."

b) l. l. fol. 363. Integrum enim servavit opifex utrique parti ingenium suum, quo admirabilis esset homo; nam si vel iner-

So scheint nun aber auch das Gesetz vergebens gegeben zu werden, da ihm das Fleisch fortwährend starrsinnig widerstrebt und es nie so gebändigt werden kann, daß es nicht sich zu empören vermöchte, und der Geist scheint mit Unrecht wegen des Muthwillens des Fleisches verdammt zu werden, da es, was es auch wirken und thun mag, aus Gott und durch Gott thut! a)

Um nun auf diesen Einwurf, welcher in dieser Untersuchung der bedeutendste ist, endlich nach vielseitiger Erörterung eine Antwort zu geben, oder vielmehr die bereits ausführlich gegebene Antwort kürzlich zu wiederholen, so erkläre ich, daß man zu einer so schweren Frage mit Ehrfurcht und heiliger Scheu schreiten müsse. Rief doch Paulus, ein erwähltes Werkzeug Gottes, als er in seiner Be-

---

tiam et contumaciam suam poneret caro sub animi adventum, vel animus ad carnis coniunctionem in illam degeneraret, iam homo esset aut angelus aut bellua. Necesse est igitur, ut homo peculiaris species permaneat, utramque illius partem proprietatem suam servare. Quo fit, ut volentibus nobis legem amplecti iuxta mentis desiderium alia lex, quae in membris h. e. carne nostra scripta est, repugnet, ut, quae velimus quidem pro animi probitate, per carnis tamen improbitatem non operemur. Q u u m a u t e m u t r i u s q u e v i g o r n o n s u u s s i t, s e d p r a e s e n t i s D e i, q u i o m n i u m E s s e, E x i s t e r e e t v i r t u s e s t, r e s u l t a t, u t o m n i n o i l l i u s v o l u n t a t e e t c o n s c i e n t i a c a r o s p i r i t u i o g g a n n i a t, p e r i n d e a c s p i r i t u s i l l i u s d i c t o a u d i e n s e s s e c u p i t." Vgl. c. 6. fol. 365.: Talem enim esse oportebat hominem, ut, quum ex animo et corpore constaret, animo divina et coelestia contemplaretur, corpore cum belluis victitaret. Et ne spiritus, si contumax caro sine legis metu et ferretur et rebellaret, ad belluas deficeret ac degeneraret, lex est custos adhibita, cui spiritus perpetuo consentit eiusque partes sequitur, caro perpetuo resistit et insidiatur. Haec omnia bono hominis sic facta sunt; eum enim inter caeteras creaturas huiusmodi esse oportebat, ut coeleste animal esset, quale alias nullum est.

a) c. 4. fol. 363.

trachtung etwas tiefer eindrang, wegen der Größe der Sache aus (Röm. 11, 33): O! welch' eine Tiefe der Weisheit und Erkenntniß Gottes! Wie vielmehr müssen wir sie mit Scheu berühren, die wir noch nicht einmal zu den Mittelmäßigen gehören. Da wir aber wissen, daß dem Glaubenden nichts unmöglich ist, und daß die Wahrheit die Glaubenden frei macht, so wird auch uns die Wahrheit zwar nicht von frommer Scheu, aber von der Furcht frei machen, so daß wir mit Ehrerbietung den Versuch, die Frage zu beantworten, wagen. —

Unmöglich kann darum das Gesetz und die Darstellung des göttlichen Willens überflüssig seyn, weil das Fleisch sie nicht annimmt, sondern je mehr es widerstrebt, desto nöthiger muß die Hülfe des Geistes erscheinen, welche dem Fleische unbewußt geleistet wird (subsidium Spiritus, quod clam carne intromittitur.) Denn wenn der Geist, durch jenen Beistand unterstützt, nicht den Angriffen des Fleisches entweder Widerstand leisten oder ausweichen könnte, so wäre der Mensch nicht mehr Mensch, sondern Thier, auch wenn er die Gestalt des Menschen nicht verlöre. Nimm dem Menschen die Kenntniß und Sorge für göttliche Dinge, die Kenntniß und Sorge für menschliche Dinge entnimmt ihn nicht der Reihe der Thiere, denn auch diese sorgen für sich und die Ihrigen, daß sie sich, wie Tullius sagt, Leib und Leben beschirmen. — Damit also der Mensch Mensch sey, muß er für edlere und bessere Dinge Sorge tragen und daher Kenntniß von ihnen haben, und hat er diese von oben her empfangen, dann erst ist er ein Mensch. Denn dasjenige Geschöpf (animal) muß einen Geist und Körper haben, das nicht reiner Engel und nicht bloß Thier seyn soll. Daß aber Gott das hartnäckige Fleisch erhält und nährt, obwohl es gegen den Geist sich empört, das geschieht aus derselben Ursache, aus welcher ein höherer Einfluß auf den Geist stattfindet (eadem causa fit, qua et animus superne imbuitur). Denn dieses Geschöpf muß eben

dadurch Bewunderung erregen, daß es sowohl nach dem Göttlichen trachtet, als das Körperliche genießt. Daher kommt es, um dieß beiläufig zu bemerken, daß außer dem Einen Sohne Gottes Niemand so vollkommen gelehrt, weise und gerecht ist, daß er in keiner Weise verrathen sollte, daß er ein Mensch sey. Wir wundern uns, wenn Einige irren, da es vielmehr ein Wunder ist, nicht zu irren; wir wundern uns, wenn Einige, deren Wissen wir in unserer Thorheit für allumfassend halten, etwas nicht wissen, da doch auch ein Engel, ja alle Engel und Menschen insgesammt nicht Alles wissen, was Gott allein vermag; wir wundern uns, wenn Einige ihrer Unschuld verlustig gehen, da es doch unmöglich ist, dieses Fleisch ohne Befleckung zu tragen: ja Unschuld darfst du mit demselben Erfolge von einem Menschen fordern, als eine glänzende und saubere Arbeit aus feiner Wolle von dem, dem du in einen kothigen Sumpf sich zu setzen geboten hast. Der Koth ist das Fleisch; was also von dem Menschen ausgeht, ist befleckt; an irgend einer Stelle steckt immer der cumanische Löwe die Ohren hervor a). — — (c. 4.).

Stärker konnte der anthropologische Dualismus kaum ausgesprochen werden, als es Zwingli in diesem und dem folgenden Kapitel gethan hat; der Kampf des Geistes mit der Sünde wird nicht, wie es in der Schrift geschieht, als Verderbniß, als Krankheit dargestellt und aus freiem und darum strafbaren Miß-

---

a) l. l. fol. 363b.: miramur, quosdam innocentia labi, quum impossibile sit, hanc carnem sine contagione circumferri; imo innocentiam eadem opera ab homine exigas, atque ab eo, quem in lutosa palude sedere iusseris, opus e bysso nitidum ac mundum. Lutum caro est; ex homine ergo quicquid exit, contaminatum est. Semper aliqua parte aures prodit Cumanus leo. —

brauche der ursprünglich guten Kräfte abgeleitet, sondern der Kampf ist nach der vorstehenden Darstellung ursprünglich und in der eigenthümlichen Bestimmung und Stellung des Menschen auf der Stufenleiter der Geschöpfe begründet; der Fall ist unvermeidlich in Folge göttlicher Schöpfung, also die Sünde natürlich und nothwendig. Der Zweck des Gesetzes ist, die ihrer eigenthümlichen Bestimmung gemäße Entwickelung derjenigen Menschen zu leiten und zu fördern, welche zur seligen Gemeinschaft mit Gott bestimmt sind, während die andern, als Strafexempel, Gottes Gerechtigkeit offenbaren a). — Von selbst drängt sich bei dieser Theorie der Gedanke auf, daß die Schuld der Sünde auf den Schöpfer zurückfalle. Er bildet den Gegenstand der folgenden Abhandlung.

III.

Versuch einer Theodicee. b).

Es könnte nun wohl Jemand die Nothwendigkeit des Gesetzes bei der factischen Beschaffenheit des menschlichen Wesens anerkennen, aber die Güte und Weisheit Gottes bezweifeln, der den Menschen so schuf, daß er fallen mußte, oder seinen Fall voraussah, ohne ihn zu ver-

a) Am Schlusse dieses Kap. findet sich eine kurze Recapitulation und hier in Bezug auf die Bestimmung des Gesetzes folgende Erklärung: Per legem statuit, homini voluntatem suam significare et per eam veluti per paedagogum regere et erudire, ita ut lex sit ipsa Dei cognitio, qua scitur esse dominus et moderator rerum omnium. Neque duae sunt operae, providentia regere et lege erudire. Providentia enim legem dat, ut recte hanc inter creaturas rarissimam hominum classem moderetur. Von der Bestimmung der Verdammten war bereits fol. 362. die Rede und wird im Folgenden ausführlicher gehandelt werden.

b) Die Aufschrift im Originale lautet: Non esse hallucinatam sapientiam sive creando sive per legem docendo hominem, quem lapsurum esse sciebat.

hüten, oder ihn wohl gar aus Unkenntniß verwahrloste a). Obwohl nun diese Frage mehr die göttlichen Eigenschaften der Weisheit und Güte, als die Vorsehung berührt, so ist doch, wie in den ersten Kapp. gezeigt worden, die Vorsehung ohne Wahrheit, Weisheit, Güte und Allmacht undenkbar, und so wird hier die Erörterung einer Frage nicht ungehörig seyn, welche die Güte und Weisheit und somit auch die Vorsehung Gottes in Zweifel stellt.

I. Was also zuvörderst die Güte Gottes betrifft, so hat sie sich nicht unbezeugt gelassen, als sie den Fall des Menschen nicht verhütete, sondern hat sich in doppelter Weise offenbart, nämlich durch die Schöpfung und durch Wiederherstellung des Geschaffenen (creando atque creato medendo).

1. Durch die Schöpfung; denn die Güte Gottes war die Ursache der Schöpfung der Welt überhaupt und der Menschen insbesondere, um sie an seinem seligen Leben Theil nehmen zu lassen b). Alle Geschöpfe scheiden sich in zwei Klassen, vernünftige und unvernünftige; die vernünftigen sind wiederum theils solche, welchen ohne Körper, theils solche, welchen mit einem Körper zu leben beschieden ist: jene sind die Engel, diese die Seelen. Beide Klassen sind darum vom Schöpfer mit Vernunft begabt worden, damit sie zuerst das höchste Gut und dann seine Geschöpfe erkennen sollten. Die Güte Gottes offenbart sich aber eben so als Gerechtigkeit, wie als Gütigkeit (beneficentia et misericordia = benignitas). Als daher jene vernünftigen Geister (intellectus isti), sowohl

---

a) c. 5. fol. 363 fin.: Si vero nescivit, iam hallucinatione eius miserum esse oportet hominem, non aliter quam cum quis chirurgi oscitantia aut inscitia deluxato crure non probe curatus claudicat.

b) l. l. fol. 364. ut sese frueretur. vgl. p. sq. Creando apparuit bonitas, cum in hoc creatus est homo, ut Deo fruatur.

Engel als Seelen, geschaffen werden sollten, mußten sie so geschaffen werden, daß sie die Gerechtigkeit nicht minder, als die Gütigkeit Gottes kennen lernen konnten.

Wie aber wird man die Gerechtigkeit kennen lernen ohne den Gegensatz der Ungerechtigkeit, und eben so ist die Gütigkeit und Sanftmuth (benignitas et mansuetudo) nicht erkennbar ohne den Gegensatz der Grausamkeit und Wildheit. Auch das Wesen des Guten wird nicht erkannt, wenn kein Böses ist, durch dessen Vergleichung und Schätzung der Werth des Guten gehoben wird. Niemals würde Jemand so begierig das Süße verlangt haben, wenn er nicht durch den Geschmack des Bittern erschüttert es diesem vorzuziehen gelernt hätte. Das war den Philosophen nicht unbekannt, wenn sie lehrten, daß die Tugend nichts gewesen seyn würde, wenn nicht Sünde oder Laster ihre Freundlichkeit oder Nützlichkeit gezeigt hätte, und nach Seneca's Anführung hat der Philosoph Demetrius ein ruhiges und von den Stürmen des Glückes freies Leben treffend ein todtes Meer genannt a).

a) l. l. Nam et bonum non cognoscitur quid sit, ni malum sit, cuius comparatione et aestimatione boni ratio surgat. Dulce nemo unquam tam avide quaesisset, ni amari gustu attonitus istud amplectendum prae hoc didicisset. Id quod philosophi non ignorarunt, quum tradiderunt, virtutem nihil futuram fuisse, ni vitium aut scelus hanc, quam laeta et utilis esset, ostendisset, et Demetrius philosophus, autore Seneca, vitam securam et a fortunae incursionibus liberam sapienter mare mortuum appellavit. — Es finden sich in der hier und im Folgenden gegebenen Darstellung, was das Wesentliche betrifft, ganz die Grundsätze des relativen Dualismus des Lactantius (Institutt. II. 9. 13. VI. 15. 22. und VII. 3.); das Böse ist nothwendig als interpretatio boni (contraria contrariis innotescunt) und als Entwickelungsmoment der vernunftbegabten Geschöpfe; die Sünde wird nicht erkannt als willkürlicher, durch freien Abfall der von Gott nur gut geschaffenen Wesen entstandener und in ihren Wirkungen als abnormer Zustand

Da nun Gott an sich selbst uns die Ungerechtigkeit in keiner Weise zeigen konnte, indem er seinem Wesen nach durchaus wahr, heilig und gut ist, so führte er in der Creatur ein Beispiel der Ungerechtigkeit hervor, nicht als hätte sie die Creatur, die ohne Gott weder ist, noch lebt, noch wirkt, selbstmächtig hervorgebracht, sondern weil Gott selbst Urheber dessen ist, was für uns Ungerechtigkeit ist, für ihn aber keineswegs a). Da also Engel und Menschen die Gerechtigkeit kennen lernen sollten, diese aber ohne den Gegensatz der Ungerechtigkeit dunkel und unansehnlich war, so schrieb er beiden vor, was recht und heilig ist, und verbot das Gegentheil. Noch aber gab es keine Ungerechtigkeit, als noch Niemand das Gesetz übertreten hatte. Daher übertraten es beide, weil beide wissen sollten, was Gerechtigkeit und Unschuld wäre. Und sobald sie übertreten hatten, sahen sie das Angesicht der Gerechtigkeit. Denn der Eine wurde aus den seligen Wohnungen vertrieben und ewigem Feuer überantwortet, der Andere wurde zwar von der seligen Wohnung getrennt, aber

---

(= Sündhaftigkeit) fortdauernder absoluter Gegensatz gegen den Willen des Schöpfers, sondern sie gehört dem Lactantius und seinen Nachfolgern zum normalen ursprünglichen Zustande der Menschen- und ganzen Geisterwelt, als einer vollendeten Offenbarung des göttlichen Wesens und Lebens. Die Entwickelung und Offenbarung des Guten soll bedingt und allein möglich seyn durch den Gegensatz des Bösen; daher mußte Gott selbst diesen Gegensatz hervorrufen oder veranlassen.

a) l. l. Porro iniustitiam in sese nobis ostendere numen quum nulla ratione posset, ut quod undique verum, sanctum, bonum natura sit, per creaturam iniustitiae exemplum produxit, non quasi creatura illam suo marte produxerit, quae nec est, nec vivit, nec operatur sine numine, sed quod numen ipsum author est eius, quod nobis est iniustitia, illi vero nullatenus est.

doch aus Barmherzigkeit erhalten, eben so wie Jemand, der nach dem Kriegsrechte hätte getödtet werden können, erhalten worden ist, aber um Sclave zu seyn. Beides hat Gott gewirkt, aber durch den Antrieb eines Andern, wie durch ein Werkzeug: im Engel durch einen hoffärtigen Sinn, im Menschen durch den verführenden Dämon und das Fleisch a). Doch aber ist weder er selbst ungerecht, noch das, was er gethan hat, Ungerechtigkeit in Bezug auf ihn. Denn er selbst steht unter keinem Gesetze; wenn er dem Engel geboten hat, ihm gehorsam zu seyn und ihn zu bewundern, und dem Menschen, sich des Apfels zu enthalten und ihn zu verehren, so ist doch gewiß, daß Gott durch diese Gesetze nicht gebunden ist. Wenn er also den Engel und den Menschen zum Uebertreter macht, so wird doch er selbst nicht zum Uebertreter, da er kein Gesetz übertritt b). Es ist also keine Sünde, die Gott begangen hat, aber für den Menschen und Engel ist sie es; denn diese drückt und verklagt das Gesetz. Gott darf mit seinen Geschöpfen frei handeln, nicht weniger, als ein Hausvater mit seinem Eigenthum und als ein Töpfer mit dem Thon. Wie er also auch immer das Geschöpf hier-

---

a) l. l. Nondum erat iniustitia, quum nemo tum transgressus esset legem. Transgreditur ergo uterque, quia uterque scire debuit, quid esset iustitia et innocentia. Et ut primum transgressi sunt, iustitiae faciem viderunt. Alter enim beatis sedibus pulsus et aeterno igni mancipatus, alter beato quidem lare exutus, sed per misericordiam tamen servatus est, non aliter, quam is, qui, dum belli iure occidi potuisset, servatus tamen est, ut servus sit. Horum utrumque operatus est Deus, sed per impulsorem, velut instrumentum: in angelo per ambitiosum animum, in homine per impulsorem daemonem et carnem.

b) l. l. Quum igitur angelum transgressorem facit et hominem, ipse tamen transgressor non constituitur, ut qui contra legem non veniat.

oder dorthin treiben mag, so ist er doch so fern davon, zu sündigen, daß er es vielmehr ohne ein ausgezeichnetes Gut nicht thut, während der Mensch, dem das Gesetz vorgeschrieben ist, auch wenn er dazu getrieben wird, sündigt; denn er handelt gegen das Gesetz a). Durch zwei Beispiele wird dieß deutlicher werden. Es gibt ein Hausvater einige Hausgesetze, um die Kinder von Näschereien und Nachlässigkeit abzuhalten: Wer den

---

a) l. l. Utcunque igitur creaturam huc impellat aut illuc agat, tam abest, ut peccet, ut haec citra insigne aliquod bonum non faciat, quum interim homo, cui lex est praefixa, etiam cum impellitur, peccet; adversus enim legem operatur. Vgl. fol. 365. (c. 6.): Nam cum lex homini est data, semper peccat, cum contra legem facit, quantumvis nec sit, nec vivat, nec operetur, nisi in Deo, ex Deo et per Deum. Sed quod Deus operatur per hominem, homini vitio vertitur, non etiam Deo. Hic enim sub lege est, ille liber legis spiritus et mens; cumque divinam providentiam dicimus hoc aut istud crimen fecisse, quod hic aut alius patravit, iam improprie loquimur; quantum enim Deus facit, non est peccatum, quia non est contra legem, illi enim non est lex posita, utpote iusto, nam iustis non ponitur lex iuxta Pauli sententiam. Unum igitur atque idem facinus, puta adulterium aut homicidium, quantum Dei est autoris, motoris ac impulsoris, *opus* est, *Crimen* non est, quantum autem hominis est, crimen ac scelus est. Ille enim lege non tenetur, hic autem lege etiam damnatur. Quod enim Deus facit, libere facit, alienus ab omni affectu noxio, igitur et absque peccato, ut adulterium David, quod ad autorem Deum pertinet, non magis Deo sit peccatum, quam cum taurus totum armentum inscendit et implet. Et cum occidit eum, etiam quem per latronem aut corruptum iudicem trucidat, non magis peccat, quam cum lupum lupo aut elephantum dracone interficit; sua enim sunt universa et ipse nullo pravo affectu erga quicquam afficitur. Unde sub lege non est, quia lege opus non habet, qui affectu nullo moveri potest. Homo autem peccat; illi enim, quod affectibus cedit, lege opus est, quam cum praetergreditur, mulctae fit obnoxius.

Honigkrug anrührt, bekommt Schläge; wer den Schuh nicht recht angezogen hat oder ihn beim Gehen ausgezogen und verloren hat, soll baarfuß gehen u. dgl. — Wenn nun die Hausmutter oder die erwachsenen Kinder den Honig nicht bloß angerührt, sondern auch verzehrt hätten, so bekommen diese deßhalb nicht Schläge, denn sie sind nicht ans Gesetz gebunden. Aber die Knaben werden gezüchtigt, wenn sie ihn angerührt haben, denn für sie ist das Gesetz gegeben. — Wenn ein Bulle die ganze Heerde bespringt und belegt, so ist dieß lobenswerth, wenn aber der Herr des Bullen außer seiner Gattin auch nur Eine erkennt, so ist er des Ehebruchs schuldig. Die Ursache ist diese, weil für diesen das Gesetz gegeben ist: Du sollst nicht ehebrechen! jenen beschränkt kein Gesetz, so daß Paulus, wie immer, so auch in diesem Falle sehr wahr den Hauptgrundsatz ausgesprochen hat: **Wo kein Gesetz ist, da ist keine Uebertretung.** Für Gott ist, wie für den Hausvater, kein Gesetz gegeben, darum sündigt er nicht, **wenn er dasselbe in dem Menschen wirkt**, was **für den Menschen Sünde ist**, für ihn es aber nicht ist a).

---

a) l. l. fol. 364: Deo velut patrifamiliae non est posita lex, idcirco nec peccat, ***dum hoc ipsum agit in homine***, quod homini peccatum est, sibi vero non est. Vgl. c. 6. fol. 366: Idem ergo factum, ***quod Deo autore et impulsore fit***, illi honorificum est, at homini crimen ac nefas. Iure igitur plectuntur sontes, sive hic a iudice, sive istic a rege regum et domino dominantium; in legem enim peccarunt, non quasi autores, sed quasi instrumenta, quibus Deus liberius pro sua voluntate uti potest, quam paterfamiliae aquam aut bibere aut humi effundere. Cumque ***movet ad opus aliquod***, quod perficienti instrumento fraudi est, sibi tamen non est; ipse enim libere movet neque instrumento facit iniuriam, quum omnia sint magis sua, quam cuiusque opificis sua instrumenta, quibus non facit iniuriam, si nunc li-

Da also, um zum Thema zurückzukehren, Engel und Menschen so von Gott geschaffen werden mußten, daß sie von seiner Wahrheit und Gerechtigkeit eine (vollkommene) Anschauung bekommen konnten, so war es für sie nöthig, daß Lüge und Ungerechtigkeit da war. Also zum Besten der Engel und Menschen wurde beiden eine Disposition zur Sünde angeschaffen. Denn durch den Fall des Engels trat Untreue und Lüge hervor, durch den Fall des Menschen Sünde und Ungerechtigkeit. Diese aber gaben beiden Ordnungen der Creaturen eine Anschauung der Wahrheit und Treue, der Unschuld und Gerechtigkeit. Gott hat also dadurch, daß er dem Menschen die Disposition zur Sünde anerschuf, seine Güte offenbart; denn durch den Fall leuchtete der Glanz der göttlichen Gerechtigkeit hervor. Daraus geht wiederum hervor, daß die Unseligen Gottes Herrlichkeit verkündigen, denn da sie Beispiele seiner Gerechtigkeit sind, wie können sie ihm etwas Größeres erweisen a)? — Aber nicht Engel und Menschen allein zeugen für diese Wahrheit, sondern auch die Gegensätze in der Thierwelt offenbaren und verherrli-

---

mam in malleum et contra malleum in limam convertat. Movet ergo latronem ad occidendum innocentem etiam ac imparatum ad mortem rel.

a) l. l. c. 5. fol. 364: Quum igitur, ut ad propositum regrediar, angelus et homo Deo creandi essent, ut veritatem ac iustitiam eius contemplarentur, necesse habuerunt, ut esset mendacium et iniustitia. Bono igitur angelorum et hominum factus est uterque ad istum modum, ut labi posset. Lapsu enim angeli perfidia et mendacium emerserunt, hominis lapsu peccatum et iniustitia. At ista, velut indices, veritatis ac fidei, innocentiae et iustitiae vultum utrique ordini demonstrant. Creando itaque hominem Deus, ut labi posset, bonitatem suam manifestavit; lapsu enim divinae iustitiae splendor illuxit. Quo iterum obiter apparet, miseros (= damnatos, vgl. oben aus cap. 4. fol. 362. sq.) gloriam Dei praedicare; quum enim exempla sint iustitiae illius, quomodo illi maius aliquid possunt tribuere? Vgl. auch fol. 365b. (c. 6.)

chen einestheils Gottes Güte, anderntheils seine Gerechtigkeit; denn auch die Ungerechtesten werden durch die Grausamkeit und Gewaltthaten der wilden Thiere zum Zeugnisse für die Gerechtigkeit und zur Besserung veranlaßt, indem sie das, was sie sich gestatten, Mord, Raub, Verwüstung u. dgl., an dem wilden Thiere verabscheuen und verdammen, während sie in der Sanftmuth anderer Thiere eine Darstellung und Empfehlung der Güte des Schöpfers finden müssen.

Es ist also offenbar, daß sich Gottes Güte nicht verleugnet, sondern verherrlicht habe, indem sie dem Menschen eine Disposition zur Sünde anschuf; denn auf diesem Wege ist er zur Erkenntniß der göttlichen Gerechtigkeit gekommen a).

2. Die Güte Gottes hat sich aber auch durch Wiederherstellung (medendo) offenbart. Denn da er den Fall in jeder ihm beliebigen Weise wieder aufheben konnte, so wählte er doch nur eine solche, durch welche er, einst der Schöpfer, zugleich der Erlöser des Menschen wurde, damit in der Erlösung nicht weniger Güte und Gerechtigkeit sich offenbaren möchte, als in der Schöpfung. Durch die Schöpfung offenbarte sich die Güte, indem der Mensch zu dem Zwecke geschaffen wurde, daß er in selige Gemeinschaft mit Gott träte, und zu dem Zwecke in Ungerechtigkeit fiel, damit er die Gerechtigkeit kennen

---

a) l. l. Derselbe Gedanke wird im Epilogus dieser Schr. fol. 377. wiederholt und recht bestimmt ausgesprochen: Lapsus autem quum calamitatem attulerit, iam constat, lapsum non fuisse felicitatem, neque etiam calamitatem, quae ex eo secuta est, esse felicitatem posse. Sed dum id expendimus, quod ex lapsu homini attulit, nempe iustitiae cognitio, quae citra iniustitiae culturam cognosci non potuit, quam tamen in se Deus non potuit ostendere: iam lapsum videmus bono nostro nostro generi insitum esse, ut casu erroreque liceret discere, quod contemplando ac penetrando fieri nequivisset.

lernte a). So tritt die Güte auch in der Erlösung hervor, indem derselbe, welcher mit freigebiger Hand geschaffen hatte, umsonst (gratis) wieder frei macht und zu dem Zwecke frei macht, damit der frei gewordene Mensch in selige Gemeinschaft mit Gott trete, indem der Gerechte die Ungerechten erlöst, damit der Erlöste erkennen möge, daß Gott allein gerecht sey, und damit er sehe, welch' ein großer Gegenstand die Sünde und Ungerechtigkeit sey, so groß nämlich, als der Preis, um den sie hat gesühnt werden müssen. Da aber unsere Ungerechtigkeit durch Gottes Sohn hat gesühnt werden müssen, so ist gewiß, daß nichts Gott so zuwider sey, als Sündigen, und nichts so angenehm, als Streben nach Gerechtigkeit und Unschuld. — So viel davon, daß die Güte Gottes nicht gefährdet sey, indem er den Menschen von solcher Beschaffenheit schuf, bei welcher er wußte, daß er fallen würde.

II. Nun ist zu zeigen, daß auch die Weisheit Gottes nicht gefehlt habe, als wäre der Mensch anders geworden, als sie beschlossen. Ich bemerke demnach, daß das vorhin Gesagte auch hier seine Anwendung finde. Denn

1) ist es die Sache der Weisheit, einen Weg zu finden, um etwas ans Licht zu bringen; daher ist auch dieß ein Werk der Weisheit, dem Menschen einen Weg zur Erkenntniß der Gerechtigkeit zu bereiten.

2) Daß die Weisheit nicht gefehlt habe, geht auch daraus hervor, daß die Erlösung nicht später beschlossen worden ist, als die Schöpfung. Denn alles Göttliche muß ewig seyn, folglich auch die Weisheit Gottes und so muß auch der Beschluß der Erlösung gleich ewig seyn, wie der der Schöpfung. Aber die Erlösung konnte nicht beschlossen werden, wenn nicht die Weisheit den Fall des Menschen voraussah; denn wer bestimmt ein Heilmittel für eine Krank-

a) l. l. c. 5. fol. 364. fin. cum in hoc incidit in iniustitiam, ut iustitiam agnosceret.

heit, die er nicht kennt? Und da ein neues Moment keineswegs in die Gottheit eintreten kann a), so steht fest, daß auch die Erlösung von Ewigkeit beschlossen gewesen sey, und daß die Weisheit die Krankheit vorausgesehen habe, die des Heilmittels der Erlösung bedurfte. So ist denn der Mensch nicht ein Werk der Unvorsichtigkeit (inscitiae), sondern der Weisheit, welche, wie Alles, so auch den Lauf und das Ende aller Dinge kennt vom Anfange der Laufbahn bis zum Ziele. Daher sollen wir nicht in sie dringen, warum sie den Menschen oder irgend einen Gegenstand so geschaffen habe, sondern sollen so denken: weil der Mensch so geschaffen worden ist, muß er sehr weise geschaffen worden seyn; wie wir denn auch nicht einmal in Bezug auf die Gestirne forschen, warum sie so geschaffen worden sind und ihren eigenthümlichen Lauf verfolgen. — So ist es anmaßend, frech und aufrührerisch, Gott wegen der Bildung des Menschen zur Rechenschaft zu ziehen, aber von der Betrachtung des Menschen Veranlassung zur Bewunderung der göttlichen Weisheit zu nehmen, das ist fromm und heilig. Denn wer hat die Ursachen der Schöpfung und Erlösung des Menschen auch nur gedacht, geschweige denn erkannt, ehe sie erfolgte? Wenn wir ferner den Geschaffenen auch erlöst sehen, so können wir, ehrfurchtsvoll die That betrachtend, die in Allem sich offenbarende Weisheit, Güte, Kraft und Vorsicht nicht genug rühmen. Verehren müssen wir die Gottheit, aber nicht zur Verantwortung ziehen oder Rechenschaft über ihre Thaten fordern. — Denn von dem absolut Guten kann nichts kommen, was nicht dem Zwecke, zu dem es entstanden, vollkommen angemessen wäre. Alles sieht er, schon bevor es geschieht, Alles ordnet er, wie es geschehen und wirken soll, und nichts beschließt und bestimmt er, was

a) l. l. fol. 365: recens ac novum quum numen nullatenus admittat. —

nicht durchaus bestätigt würde. Dieß wird nun deutlicher werden, wenn wir von der Erwählung nach der Darstellung des Apostels handeln werden, wodurch alles schon Gesagte begründet werden wird a).

2.

Noch ein Wort über Gal. 3, 20.

von

J. F. K. Gurlitt.

Räthsel zu lösen, hat für die meisten Menschen einen großen Reiz, und die Stelle der Schrift, die hier abermals soll besprochen werden, ist ein Räthsel. Man wundre sich daher nicht, daß troß so vieler vergeblicher Versuche, eine genügende Lösung zu finden, dennoch von Zeit zu Zeit immer von Neuem wieder ein ähnlicher Versuch gewagt wird. Eben so wenig aber wird sich nun auch etwas dagegen einwenden lassen, wenn wir uns erlauben, jene Stelle ganz nach Art eines Räthsels zu behandeln d. h. bei Erklärung derselben ein Conjectural-Verfahren zu befolgen. — Zwar wird auf diesem Wege eine unbedingte, Jedermann zur Beistimmung zwingende Gewißheit nicht erreicht werden können, aber doch vielleicht ein hoher Grad von Wahrscheinlichkeit, und dieß wird um so eher genügen, da man längst erklärt hat, daß in unserm Falle überhaupt nicht mehr zu erreichen sey. Ja, wir an unserm Theile

---

a) l. l. Quod iam clarius fiet, cum electionem ex Apostoli verbis tractabimus, quae omnibus iam dictis testimonium ac robur adferent. Von der Electio oder Praedestinatio ist nun cap. 6. und 7. ausführlich die Rede.

würden bereits zufrieden seyn, wenn es uns nur gelänge, die Standpunkte, von denen die Erklärung ausgehen muß, zu fixiren und dadurch die Untersuchung auf ein bestimmt umgrenztes Gebiet einzuschränken, während sie bisher in völlig unbegrenzter Weise, bald nach dieser, bald nach jener Voraussetzung geführt ward, und daher zu so mannichfaltigen und bunten Resultaten geführt hat, daß nicht mit Unrecht ein neuerer Ausleger klagend gestehen mochte, se totam sententiarum de hoc loco diversitatem mente atque memoria complecti non potuisse.

Demnach sehen wir vorläufig den Sinn der streitigen Worte, so wie der nächst vorhergehenden Sätze, mit denen sie auf das genaueste verbunden sind, als eine völlig unbekannte Größe an. Wir stellen uns, als ob zwischen den Worten *τί οὖν ὁ νόμος;* im 19ten Verse und dem Anfange des 21ten Verses sich eine Lücke im Texte befände; suchen dieselbe darauf wieder zu ergänzen, indem wir nach den Andeutungen forschen, welche die weitere Umgebung uns hiezu an die Hand gibt; betrachten endlich die vorläufig ignorirten Worte selbst, um zu erfahren, wiefern sie sich dem vermutheten Inhalte anbequemen; und — bitten bei dem Allen um christliche Geduld, uns anzuhören.

V. 19. also wirft der Apostel sich selbst die Frage auf: *τί οὖν ὁ νόμος;* Wie kommt er zu dieser Frage? Dieß ist zuerst zu untersuchen, damit wir erkennen, in welcher besondern Rücksicht und Beziehung die Antwort darauf müsse gegeben seyn.

Der Apostel ist im Vorhergehenden bemüht, zu erweisen, daß das mosaische Gesetz, wie überhaupt, so ganz vorzüglich für die Heiden überflüssig und selbst hinderlich sey, um Theil zu nehmen an den dem Abraham verheißenen und durch Christum dargebotenen Segnungen, welche theils allgemeinhin mit den Namen *εὐλογία* (3, 9. 14.), *κληρονομία* (3, 18.), *ἐπαγγελία* (3, 22.), theils bestimmter als *ἐπαγγελία τοῦ πνεύματος* (3, 14.), *τὸ πνεῦμα* (3, 2.), und *ἡ δι-*

καιοσύνη (3, 21. cf. 2, 21.) bezeichnet werden. Mit dieser polemischen Richtung seiner Argumentation verbindet sich die apologetische, daß der Glaube an Jesum Christum das einzige Erforderniß sey, um jene Segnungen zu erlangen. Die Gründe, auf welche er sich dabei stützt, sind verschiedener Art. Kap. 3, V. 1—5. erinnert er die Galater an ihre eigene Erfahrung. Sie selbst hatten den Geist empfangen, nicht in Folge einer Beobachtung des Gesetzes, sondern in Folge der Predigt von dem Glauben. Dieß war ein factischer Erweis, daß man den Geist auch ohne das Gesetz erlangen könne. Zum Andern beruft er sich auf die Natur der dem Abraham gegebenen Verheissung, V. 6—18, und hier macht er drei Momente geltend. a) Die Verheißung gilt den Söhnen Abrahams. Söhne Abrahams aber sind die, welche den Glauben Abrahams haben. Folglich kommt die Verheißung nur den Gläubigen zu gut, V. 6—9. b) Die Verheißung verkündet Segen denen, für welche sie gegeben ist; das Gesetz dagegen Fluch denen, die unter dem Gesetze stehen. Also nicht dadurch, daß das Gesetz beibehalten, sondern vielmehr dadurch, daß es aufgehoben wird, ist der Segen der Verheißung zu erlangen, V. 9—14. c) Die Verheißung ist früher gegeben, als das Gesetz, und kann als eine unbezweifelt göttliche Willenserklärung durch nichts Späteres antiquirt werden. Sie würde aber alsobald antiquirt seyn, wenn die verheißenen Güter nicht den Gläubigen als freies Geschenk der Gnade Gottes, sondern den Dienern des Gesetzes als Lohn für ihren Gehorsam gegeben würden. Also kann wiederum nicht das Gesetz, sondern nur der Glaube das Mittel seyn, durch welches man der Verheißung theilhaftig wird, V. 15—18.

Bei dieser Beweisführung mußten für die, welche die hergebrachten Meinungen vom Gesetze festhielten, ernstliche Bedenklichkeiten entstehen. Es war gerade die Meinung, daß das Gesetz das charakteristische Unterscheidungszeichen

der Söhne Abrahams sey, daß es Israel vor allen Völkern als ein heiliges, Gott geweihtes Volk kenntlich mache. Eben so sehr war die Meinung, daß die treue Beobachtung dieses Gesetzes die unerläßliche Bedingung sey, um Gott wohl zu gefallen und jede Art des Heils von Gott zu erhalten. Indem der Apostel Beides in Abrede stellte, mußte es scheinen, als ob er dem Gesetz überhaupt gar keinen Sinn und Zweck zugestehen wolle. Ueberdieß mußte es scheinen, als ob er selbst nicht einmal den göttlichen Ursprung des Gesetzes anerkenne. Denn da er behauptete, daß die Verheißung als προκεκυρωμένη ὑπὸ τοῦ θεοῦ nicht antiquirt seyn könne durch das spätere Gesetz; so entstand die Frage, mit welchem Rechte er dann doch umgekehrt das Gesetz durch die Verheißung lasse aufgehoben werden, wenn er nicht etwa jenes für weniger göttlich, als diese halte. Solche Gedanken aber waren sehr geeignet, Jedermann wider den Apostel und seine Lehren einzunehmen, so wie die ganze Art seiner Argumentation zu verdächtigen, als ob durch dieselbe weit mehr, als sich irgend beweisen lasse, und folglich nichts bewiesen sey. Es mußte ihm daher sehr darum zu thun seyn, sich gegen dergleichen gehässige Folgerungen zu verwahren, und dieß konnte nur geschehen durch eine deutliche Erklärung, daß er, wenn er auch in die gewöhnlichen Vorstellungen vom Gesetze nicht einstimmen könne, dennoch demselben Zweck und Bedeutung allerdings zugestehe und keineswegs gesonnen sey, den göttlichen Ursprung desselben zu bestreiten. Was anders, als eine solche Erklärung können wir erwarten, wenn unter diesen Umständen der Apostel V. 19. sich selbst die Frage aufwirft: τί οὖν ὁ νόμος; Wir müssen also voraussetzen, daß in der Antwort auf diese Frage theils dem Gesetze eine bestimmte Bedeutung neben der Verheißung zugewiesen, theils der gleiche Ursprung beider Institutionen aus Gott eingeräumt werde. Damit ist Ein Standpunkt zur Auffindung des Inhaltes, den wir suchen, gewonnen.

Einen andern Standpunkt wird die Betrachtung des mit V. 21. anhebenden späteren Abschnitts uns gewähren. Hier heißt es zuerst: ὁ οὖν νόμος κατὰ τῶν ἐπαγγελιῶν τοῦ θεοῦ; μὴ γένοιτο. Weil aber noch gefragt werden kann, wohin die Partikel οὖν zurück zu beziehen sey, und dieselbe wirklich von verschiedenen Interpreten in verschiedener Beziehung gefaßt ist: so lassen wir auch diese Partie vorläufig zur Seite, und wenden uns gleich zu dem weitern Verfolge der Rede, wo der Apostel in den Worten εἰ γὰρ ἐδόθη etc. auf sein Hauptthema zurückkehrt, um dieses mit neuen Gründen zu verfechten, und zwar jetzt mit Gründen, die aus der Natur und Beschaffenheit des Gesetzes hergenommen sind. Zuerst behauptet er von dem Gesetze, es habe keine Kraft, lebendig zu machen, sondern sey nur gegeben, um Alles unter die Sünde zu beschließen (γραφή = νόμος, vgl. Röm. 3, 9—19.), und dadurch auf die Erscheinung Christi oder auf die Oekonomie des Glaubens vorzubereiten; woraus dann gefolgert wird, daß das verheißene Erbe, hier die δικαιοσύνη genannt, durch das Gesetz nicht erlangt werden könne, V. 21. 22. Zweitens wird zugegeben, daß das Gesetz in dieser seiner vorbereitenden Beziehung auf die Sünde unleugbar Gültigkeit gehabt habe, bis Christus gekommen sey, wenigstens für die Juden, welche Einschränkung durch die prima persona verbi gegeben ist [a]). Daraus sey jedoch nicht zu schließen, daß es, auch für die Juden nur, noch späterhin etwa neben

a) In der ersten Person nämlich redet er nur so lange, als dasjenige, was er sagt, allein von den Christen gilt, die früher Juden waren, V. 23—25. Was V. 26—29 folgt, gilt von allen Christen überhaupt, und hier bedient er sich der zweiten Person. Nach derselben Regel tritt Kap. 4. V. 3 wieder die erste, dagegen V. 6 die zweite Person ein, die auch von V. 8 an beibehalten wird, wo allein von den Heidenchristen die Rede ist. Ueber den Gebrauch der ersten Person ist noch zu vergleichen Kap. 2, V. 15 ff.

dem Glauben, fortgelten solle oder müsse; sondern nun sey es vielmehr gänzlich abgethan, da der Glaube für Jedermann ohne Unterschied in Rücksicht auf seinen früheren Stand und Verhältniß durchaus hinreiche, um des verheißenen Erbes theilhaft zu machen. Zur besseren Verständigung wird nachträglich dazu das besondere Verhältniß der Gläubigen aus den Juden während ihres Standes unter dem Gesetz und hernach seit ihrem Eintritt in die Gemeinschaft Christi noch durch ein Gleichniß deutlich gemacht, V. 23. Kap. 4, V. 7. Drittens und zuletzt wird aus diesem Allen die Application gemacht auf die Gläubigen aus den Heiden, mit denen und mit deren Verhältnisse zum Gesetze der Apostel es vorzugsweise zu thun hat. Diese waren bisher, während die Juden unter der Herrschaft des Gesetzes standen (τοτέ), in gänzlicher Entfernung von Gott und allen Veranstaltungen Gottes zur Beseligung der Menschen, daher auch in gänzlicher Entfernung wie von der Verheißung, so von dem Gesetze, das auf dieselbe vorbereiten sollte, gewesen (οὐκ εἰδότες θεὸν ἐδουλεύσατε τοῖς μὴ φύσει οὖσι θεοῖς, vgl. Eph. 2, 12. ἦτε ἐν τῷ καιρῷ ἐκείνῳ χωρὶς Χριστοῦ, ἀπηλλοτριωμένοι τῆς πολιτείας τοῦ Ἰσραὴλ, καὶ ξένοι τῶν διαθηκῶν τῆς ἐπαγγελίας, ἐλπίδα μὴ ἔχοντες, καὶ ἄθεοι, ἐν τῷ κόσμῳ). Gott hatte sie, so zu sagen, gar nicht gekannt oder sich gegen sie gestellt, als ob er sie nicht kenne, nichts von ihnen wisse und wissen wolle. Jetzt aber hatte er auch ihnen seine Aufmerksamkeit zugewendet, jetzt waren sie von Gott erkannt (γνωσθέντες ὑπὸ θεοῦ), indem er sie zur Erkenntniß seiner selbst und des Reichthums seiner Gnade durch Christum berufen hatte. Das hält ihnen der Apostel vor und zieht daraus den Schluß, daß es thöricht seyn würde, wenn sie jetzt noch wieder umkehren wollten zu dem Gesetze, jener dürftigen, vorbereitenden Anstalt, welche mit der Erscheinung Christi selbst für die, um deren willen sie ursprünglich aufgerichtet war, ihre Bedeutung verloren habe, V. 8—10.

Der Nerv dieses letzten Argumentes liegt offenbar darin, daß die Gläubigen aus den Heiden von Anfang her außer dem Gesetze gewesen waren. Aus diesem Grunde mußte von ihnen noch um so mehr Alles gelten, was vorher mit besonderer Berücksichtigung der Juden gesagt war. Da sie überhaupt nie ausdrücklich dem Gesetz unterworfen waren, so konnten sie so viel weniger demselben unterworfen seyn zu einer Zeit, wo selbst die von der Macht des Gesetzes emancipirt waren, bei welchen vormals eine solche ausdrückliche Unterwerfung stattgefunden hatte. — Ueberblicken wir nun den ganzen Abschnitt Kap. 3, 21. — Kap. 4, 10., so findet sich, daß darin der Apostel 1) gewisse Zugeständnisse in Absicht auf die Bedeutung und Gültigkeit des Gesetzes macht, 2) aber zeigt, wie sich aus diesen Zugeständnissen keinesweges der Schluß ziehen lasse, als sey das Gesetz vermögend, die Verheißung nebst dem mit ihr correspondirenden Glauben zu ersetzen und mithin aufzuheben, sondern vielmehr folge, daß das Gesetz selbst neben Glauben und Verheißung aufgehoben sey. Hiernach läßt sich zunächst bestimmen, wie der Anfang von V. 21. zu fassen: *ὁ οὖν νόμος — μὴ γένοιτο*. Denn in diesen Worten behauptet der Apostel, daß sich aus gewissen Voraussetzungen eher alles Andere als dieß folgern lasse, daß das Gesetz wider die Verheißungen Gottes sey, sie verdrängen und aufheben könne. Indem er aber an dieselben Worte jenen von uns beleuchteten Abschnitt als eine nähere Begründung vermittelst der Partikel *γὰρ* anknüpft (*εἰ γὰρ ἐδόθη* etc.), so ist nicht anders zu denken, als daß er dort wie hier die nämlichen Prämissen im Sinne habe; daß er also mit jenem *οὖν*, das wir oben als fraglich in seiner Beziehung bezeichneten, auf gewisse Zugeständnisse über Bedeutung und Gültigkeit des Gesetzes, die er im Vorhergehenden gemacht, zurückweise, und daß diese Zugeständnisse eben die müssen gewesen seyn, die er bei der nachfolgenden weiteren Erörterung wieder aufnimmt. Da-

durch wird eines Theils bestätigt, was wir bereits gefunden haben, daß V. 19 und 20 dem Gesetze in einem gewissen Umfange Gültigkeit und Bedeutung müsse eingeräumt seyn; andern Theils wird uns dadurch zugleich die Möglichkeit gegeben, zu erkennen, auf welche bestimmte Weise dieß geschehen. Denn wir dürfen jetzt nur untersuchen, was in dem Abschnitte 3, 21—4, 10. über das Gesetz ausgesagt ist, und können gewiß seyn, daß das Nämliche auch V. 19 und 20 enthalten sey. Dort aber unterscheiden wir leicht drei Aussagen dieser Art: 1) das Gesetz ist gegeben, um Alles unter die Sünde zu beschließen, 2) es hat in diesem Sinne seine unbezweifelte Gültigkeit gehabt, bis Christus kam, 3) es hat gegolten wenigstens für einen Theil derer, die nachmals Christo angehörten, für die Juden, wiewohl es für den andern Theil, die Heiden, nicht gegolten hat. Nehmen wir hinzu, was oben festgestellt ward, daß der Apostel V. 19 und 20 neben einer gewissen Bedeutung des Gesetzes auch den göttlichen Ursprung desselben müsse zugegeben haben; so werden wir den Inhalt jener Verse etwa folgender Gestalt ergänzen und in den Zusammenhang einreihen dürfen: Was soll nun aber (nach Allem, was vorher zum Nachtheile desselben gesagt war) das Gesetz? Es ist allerdings von Gott gegeben, und zwar dazu, daß es Alles unter die Sünde beschließe und in diesem Sinne als eine vorbereitende Ordnung bis auf die Zeit Christi gelte, wenigstens für die Juden, wiewohl nicht für die Heiden. Folgt aber daraus etwa, daß es wider die Verheißungen Gottes sey? Keineswegen, sondern eher das Gegentheil a). Denn da das Gesetz nur gegeben ist, um Alles unter die Sünde zu beschließen, nicht aber lebendig machen kann, so ist es eben unfähig, die verheißenen Güter

a) Dieß liegt in dem μὴ γένοιτο, welches bekanntlich eine stark abweisende Formel ist, die aussagt, daß eher alles Andere, als das in Frage Gestellte anzunehmen sey.

zu verschaffen. Wenn ferner allerdings muß zugegeben werden, daß es bis Christum habe gelten sollen, so folgt daraus wieder nicht, daß es noch fernerhin gelten müsse, da nun der Glaube für Alle genügt, auch für die, denen ursprünglich das Gesetz gegeben war. Hat aber selbst für diese, für die Juden, das Gesetz seine Gültigkeit verloren; welchen Grund könnet ihr dann, ihr Heiden, denen das Gesetz nie auferlegt ward, haben, euch demselben zu unterwerfen? — Dergestalt fügt sich Alles aufs Beste in einander, und es fragt sich nur noch, wie zu dieser muthmaßlichen Ergänzung von V. 19 und 20 das wirklich geschriebene Wort stimmt, das hier vorliegt, und jetzt zu vergleichen ist.

Der größte Theil von V. 19. macht keine Schwierigkeit. Wir finden darin zwei Erklärungen über die Abzweckung des Gesetzes, welche unsern Vermuthungen vollkommen entsprechen. Es heißt daselbst von dem Gesetz, es sey gegeben 1) *τῶν παραβάσεων χάριν*, und dieß ist nur ein allgemeiner Ausdruck statt des bestimmteren, der in der nachfolgenden Argumentation vorkommt: *συνέκλεισεν τὰ πάντα ὑπὸ ἁμαρτίαν* V. 22. Es heißt 2): das Gesetz sey gegeben *ἄχρις οὗ ἔλθῃ τὸ σπέρμα, ᾧ ἐπήγγελται*, was ganz zusammenstimmt mit V. 23. 24, wo dem Gesetze Kraft und Gültigkeit zugeschrieben wird *πρὸ τοῦ ἐλθεῖν τὴν πίστιν*, und wo es der *παιδαγωγὸς εἰς Χριστὸν* genannt wird. Mit dem Schlusse von V. 19. dagegen treten wir auf das eigentlich streitige Gebiet, das wir nun Schritt für Schritt müssen zu erobern suchen.

Hier wird zuvörderst von dem Gesetze gelehrt, es sey *διαταγεὶς δι' ἀγγέλων*. Was ist das? Mehrere sehr achtungswerthe Interpreten, namentlich Schultheß, Schmieder, Schneckenburger, und unter den älteren die von Keil (Opusc. ed. Goldhorn. P. I. p. 289.) allegirten Winterberg und Schmidt, sind der Meinung, der Apostel wolle die Engel im strengsten Sinne als Urheber des Gesetzes dar-

stellen und damit zugleich den göttlichen Ursprung desselben leugnen, oder wenigstens dem Gesetz einen minder göttlichen Ursprung zuschreiben, als der Verheißung. Hätten sie Recht, so sähen wir uns in unsrer Voraussetzung, daß der Apostel vielmehr V. 19 und 20. irgend wo und wie den Ursprung des Gesetzes aus Gott werde zugestanden haben, schmählich getäuscht. Aber gerade dieß, daß man nach dem ganzen Zusammenhange der apostolischen Rede eher alles Andere, als die Lehre von einem außergöttlichen Ursprunge des Gesetzes erwarten muß, spricht gegen jene Ausleger; und nur dann könnten wir uns gedrungen fühlen, ihnen beizustimmen, wenn die Worte des Textes sich ganz entschieden gegen jede andere Erklärung sträubten. Allein dieses ist durchaus nicht der Fall. Im Gegentheil erhellt aus Apstg. 7, 53. in Vergleich mit der ganzen geschichtlichen Darstellung, die dort vorausgeschickt wird, daß der Ausdruck *διαταγεὶς δι᾽ ἀγγέλων* recht gut den göttlichen Ursprung des Gesetzes involviren könne. An jener Stelle nämlich heißt es ähnlich wie an der unsern: *ἐλάβετε τὸν νόμον εἰς διαταγὰς ἀγγέλων* d. h. als Engelsbefehle oder besser auf Anordnung von Engeln (vgl. Winer Gr. S. 186. 339). Desgleichen wird eben daselbst V. 44. von der Stiftshütte gesagt, sie sey gemacht *καθὼς διετάξατο ὁ λαλῶν τῷ Μωϋσῇ*, wo man sich wieder nicht enthalten kann, an den *ἄγγελος Κυρίου* zu denken, von dem es V. 30. heißt, daß er schon vor der Gesetzgebung dem Moses im flammenden Busch erschienen sey und mit ihm geredet habe. Aber von eben diesem Engel des Herrn ist deutlich, daß er nicht als eine für sich handelnde Person, sondern als Organ, als Mund Gottes (Exod. 4, 16.) betrachtet wird. Denn indem V. 31. und 33. die Worte, die er zu Moses sprach, angeführt werden, heißt es das erste Mal: *ἐγένετο φωνὴ Κυρίου*; das andere Mal geradezu: *εἶπε δὲ αὐτῷ ὁ Κύριος*; und V. 35 lesen wir im Hinblick auf den ganzen Vorgang: *τοῦτον τὸν Μωϋσῆν ὁ θεὸς ἀπέστειλεν ἐν χειρὶ ἀγγέλου*

τοῦ ὀφθέντος αὐτῷ ἐν τῇ βάτῳ. Wenn demnach die anfängliche Berufung Mosis, sowie auch die Anordnung des Baues der Stiftshütte ohne Zweifel als göttlich dargestellt wird, obgleich beide Thatsachen zunächst einem Engel zugeschrieben werden, so ist kein Grund zu erkennen, weßhalb bei der sinaitischen Gesetzgebung ein anderes Verhältniß sollte anzunehmen seyn. Auch die jüdischen Lehrer, wie uns Schöttgen (hor. hebr. ad h. l.) berichtet, leiten das Gesetz zunächst von den Engeln ab, und zwar aus dem ächt rabbinischen Grunde, weil in den Abschnitten des Pentateuchs, wo von der Gesetzgebung erzählt wird, nicht der Name יהוה, sondern der Name אלהים, der anderweitig die Engel bezeichnet, gelesen werde. Daß aber diese Leute mit einer solchen Annahme den göttlichen Ursprung des Gesetzes nicht im Geringsten haben zurückweisen wollen, bedarf wohl keines Beweises. Wir nehmen daher keinen Anstand, zu behaupten, daß auch in unserer Stelle die Worte διαταγεὶς δι' ἀγγέλων den Ursprung des Gesetzes aus Gott keinesweges leugnen, sondern vielmehr, unserer anfänglichen Muthmaßung gemäß, in unbeschränktem Sinne zugeben sollen. — Dabei entsteht jedoch die Frage, aus welchem Grunde der Apostel sich zum Ausdruck eines einfachen Gedankens einer so besondern Wendung möge bedient haben. Möglich ist, daß dieselbe sich ihm unwillkürlich aufdrängte, weil sie seinen Widersachern vorzüglich geläufig war. Allein selbst in dem Falle wäre noch zu fragen, weßhalb jene sich mit Vorliebe so auszudrücken pflegten. Licht hierüber gibt uns die historische Relation von der Gesetzgebung. In derselben wird uns gesagt, daß zuerst Gott selbst aus dem Donner und Blitz zu dem versammelten Volke die zehn Worte, den Dekalog geredet habe (Exod. 18, 19. 22. Deut. 4, 12. 13. 5, 4. 22—24. cf. Ioseph. Antiq. 3, 4. med.); darnach, als das Volk die Stimme und Manifestation Gottes nicht ertrug, ward Moses von Gott berufen und von der Gemeine bevollmächtigt, an ihrer

...ter würde geordnet werden
stellen und damit zuglei... wissen wir, daß überall, wo
den leugnen, oder wei... tbaren oder sonst sinnlich wahr-
göttlichen Ursprung ... ng der unsichtbaren übersinnlichen
ten sie Recht, so ... sich frühe schon die Neigung zeigt,
daß der Apostel ... Gottes in die Geschichte einzuführen,
den Ursprun... chnet es geradezu als die Bestimmung
haben, sch... den Menschen zur Erscheinung zu brin-
nach dem ... τὸ ὄνομα (ἄγγελος) ἀνθρώποις θεὸν εἰς
eher all ... ν δύναται (Ant. 15, 8. init. cl. 15, 5, 3.).
Urspr ... erklärlich, wie einestheils schon die Unterre-
Au... mit Moses als durch Vermittlung der Engel
le ... cf. Schoettgen hor. hebr. ad h. l.) dargestellt, ganz
... aber jene Mittheilung des Dekalogus an das ge-
... Volk durch eine Stimme ohne Gestalt, begleitet
... auffallenden Naturerscheinungen, den Engeln als Or-
...nen Gottes zugeschrieben werden konnte. Sehr unter-
...tend ist in dieser Beziehung der bekannte, auch von an-
dern Auslegern in Erinnerung gebrachte Ausspruch des Josephus (Ant. 15, 8. f. 15, 5, 3.): *ἡμῶν τὰ κάλλιστα τῶν δογμάτων καὶ τὰ ὁσιώτατα τῶν ἐν τοῖς νόμοις δι' ἀγγέλων παρὰ τοῦ θεοῦ μαθόντων*. Denn daß diese *κάλλιστα τῶν δογμ. κ. τ. λ.* eben den Dekalogus bezeichnen sollen, ist kaum zu bezweifeln, wenn man liest, mit welcher heiligen Scheu derselbe Schriftsteller die zehn Worte selbst mittheilt (Ant. 3, 4. med.), indem er sich entschuldigt, daß ihm nicht gestattet sey, dieselben buchstäblich wiederzugeben (*οὐ θεμιστόν ἐστιν ἡμῖν λέγειν φανερῶς πρὸς λέξιν*). Da er nun einestheils ganz die nämliche Relation, die der Pentateuch enthält, wiederholt, daß Gott selbst jene heiligsten Worte vor den Ohren Aller geredet habe, anderntheils ihrer gedenkt als einer durch Engel geschehenen Mittheilung: so muß ihm Beides gleichbedeutend gewesen seyn, und seiner eignen Angabe zufolge können die Engel nur in Betracht kommen insofern, als es ihr Geschäft war, *θεὸν εἰς ἐμφά-*

ἄγειν, Gottes Stimme und Offenbarung zu seyn. [D]iesem Sinne gefaßt, war der Umstand, daß das Ge[setz] durch Engel d. h. also auf eine sinnlich wahrnehmbare Weise von Gott gegeben war, von nicht geringer Wichtigkeit, weil er über den wirklich göttlichen Ursprung des Gesetzes keinen Zweifel zuließ, wie denn auch Moses die Israeliten ausdrücklich darauf hinweist, daß sie mit ihren eignen Ohren Zeugen der göttlichen Offenbarung gewesen seyen (Deut. 4, 9—14. 5, 22—33). In demselben Sinne meinen wir den Ausdruck des Apostels verstehn zu müssen. Auch er will den göttlichen Ursprung des Gesetzes über allen Zweifel hinausstellen dadurch, daß er zugibt, es sey dasselbe gegeben διαταγεὶς δι' ἀγγέλων, auf eine von Jedermann wahrzunehmende Weise.

Zum Andern wird von dem Gesetze gelehrt, es sey gegeben ἐν χειρὶ μεσίτου. — Ueber die Person dieses μεσίτης sind wiederum die Meinungen getheilt. Die älteren Ausleger verstanden gern den Mittler im eminentesten Sinne, Christus; und noch neuerdings ist diese Deutung verfochten von J. G. Tiarks in der allg. Kirch. Zeit. 1835. N. 17. 18. Schmieder denkt an einen besondern Mittler-Engel. Die gewöhnlichste Meinung ist, daß Moses zu verstehen sey, und wir wüßten nicht, warum wir nicht derselben beistimmen sollten, da Moses in der talmudischen und rabbinischen Schrift oft ausdrücklich Mittler genannt (cf. Schoettgen hor. hebr., wie auch Winer ad h. l.), und selbst Deut. 5, 5. wenn auch nicht so genannt, doch deutlich genug in dieser Eigenschaft charakterisirt wird. Nun ist zu bemerken, daß Moses als Mittler einestheils zwar die Stelle des Volkes vertrat, das sich nicht getraute, in unmittelbarem Verkehre mit Gott zu unterhandeln, und eben deßfalls jenen zu seinem Repräsentanten erkoren hatte. Anderntheils aber vertrat er nicht minder die Stelle Gottes, der ihm seinen Willen kund gab, damit er denselben weiter offenbare. Auf jede Weise brachte es das Mittlerge-

Statt zu vernehmen, was weiter würde geordnet werden (Deut. 5, 25—31.). Nun wissen wir, daß überall, wo in der Schrift von einer sichtbaren oder sonst sinnlich wahrzunehmenden Offenbarung der unsichtbaren übersinnlichen Gottheit die Rede ist, sich frühe schon die Neigung zeigt, die Engel als Organe Gottes in die Geschichte einzuführen, und Josephus bezeichnet es geradezu als die Bestimmung der Engel, Gott den Menschen zur Erscheinung zu bringen: *τοῦτο γὰρ τὸ ὄνομα (ἄγγελος) ἀνθρώποις θεὸν εἰς ἐμφάνειαν ἄγειν δύναται* (Ant. 15, 8. init. cl. 15, 5, 3.). Es ist daher erklärlich, wie einestheils schon die Unterredung Gottes mit Moses als durch Vermittlung der Engel geführt (cf. Schoettgen hor. hebr. ad h. l.) dargestellt, ganz besonders aber jene Mittheilung des Dekalogus an das gesammte Volk durch eine Stimme ohne Gestalt, begleitet von auffallenden Naturerscheinungen, den Engeln als Organen Gottes zugeschrieben werden konnte. Sehr unterrichtend ist in dieser Beziehung der bekannte, auch von andern Auslegern in Erinnerung gebrachte Ausspruch des Josephus (Ant. 15, 8. f. 15, 5, 3.): *ἡμῶν τὰ κάλλιστα τῶν δογμάτων καὶ τὰ ὁσιώτατα τῶν ἐν τοῖς νόμοις δι' ἀγγέλων παρὰ τοῦ θεοῦ μαθόντων*. Denn daß diese *κάλλιστα τῶν δογμ. κ. τ. λ.* eben den Dekalogus bezeichnen sollen, ist kaum zu bezweifeln, wenn man liest, mit welcher heiligen Scheu derselbe Schriftsteller die zehn Worte selbst mittheilt (Ant. 3, 4. med.), indem er sich entschuldigt, daß ihm nicht gestattet sey, dieselben buchstäblich wiederzugeben (*οὐ θεμιστόν ἐστιν ἡμῖν λέγειν φανερῶς πρὸς λέξιν*). Da er nun einestheils ganz die nämliche Relation, die der Pentateuch enthält, wiederholt, daß Gott selbst jene heiligsten Worte vor den Ohren Aller geredet habe, anderntheils ihrer gedenkt als einer durch Engel geschehenen Mittheilung: so muß ihm Beides gleichbedeutend gewesen seyn, und seiner eignen Angabe zufolge können die Engel nur in Betracht kommen insofern, als es ihr Geschäft war, *θεὸν εἰς ἐμφά-*

νειαν ἄγειν, Gottes Stimme und Offenbarung zu seyn. In diesem Sinne gefaßt, war der Umstand, daß das Gesetz durch Engel d. h. also auf eine sinnlich wahrnehmbare Weise von Gott gegeben war, von nicht geringer Wichtigkeit, weil er über den wirklich göttlichen Ursprung des Gesetzes keinen Zweifel zuließ, wie denn auch Moses die Israeliten ausdrücklich darauf hinweist, daß sie mit ihren eignen Ohren Zeugen der göttlichen Offenbarung gewesen seyen (Deut. 4, 9—14. 5, 22—33). In demselben Sinne meinen wir den Ausdruck des Apostels verstehn zu müssen. Auch er will den göttlichen Ursprung des Gesetzes über allen Zweifel hinausstellen dadurch, daß er zugibt, es sey dasselbe gegeben διαταγεὶς δι' ἀγγέλων, auf eine von Jedermann wahrzunehmende Weise.

Zum Andern wird von dem Gesetze gelehrt, es sey gegeben ἐν χειρὶ μεσίτου. — Ueber die Person dieses μεσίτης sind wiederum die Meinungen getheilt. Die älteren Ausleger verstanden gern den Mittler im eminentesten Sinne, Christus; und noch neuerdings ist diese Deutung verfochten von J. G. Tiarks in der allg. Kirch. Zeit. 1835. N. 17. 18. Schmieder denkt an einen besondern Mittler-Engel. Die gewöhnlichste Meinung ist, daß Moses zu verstehen sey, und wir wüßten nicht, warum wir nicht derselben beistimmen sollten, da Moses in der talmudischen und rabbinischen Schrift oft ausdrücklich Mittler genannt (cf. Schoettgen hor. hebr., wie auch Winer ad h. l.), und selbst Deut. 5, 5. wenn auch nicht so genannt, doch deutlich genug in dieser Eigenschaft charakterisirt wird. Nun ist zu bemerken, daß Moses als Mittler einestheils zwar die Stelle des Volkes vertrat, das sich nicht getraute, in unmittelbarem Verkehre mit Gott zu unterhandeln, und eben deßfalls jenen zu seinem Repräsentanten erkoren hatte. Anderntheils aber vertrat er nicht minder die Stelle Gottes, der ihm seinen Willen kund gab, damit er denselben weiter offenbare. Auf jede Weise brachte es das Mittlerge-

schäft des Moses mit sich, daß er mit Gott in die nächste Berührung kam, und daß Alles, was er verkündete, ganz dieselbe Gültigkeit haben mußte, als ob es ohne Vermittlung von Gott ausgegangen wäre. vgl. Num. 12, 6—8. Joh. 9, 28.29. Daraus folgt, daß auch in den Worten ἐν χειρὶ μεσ. keine Verkleinerung des Gesetzes kann beabsichtigt seyn; sondern wir haben vielmehr hierin, zusammen mit den nächst vorhergehenden Worten, das vollständigste Zugeständniß des Apostels, daß das Gesetz durchaus als göttlich anzusehen sey, da es theils vor den Ohren des ganzen Volkes von Gott selbst, theils durch einen Mann gegeben sey, der ebenfalls auf eine unbezweifelte Weise den Sinn und Willen Gottes gewußt und verkündet habe.

Damit wäre abermals eine von unsern Voraussetzungen erledigt, und unerledigt bliebe jetzt nur noch diejenige, der zufolge wir unter den Erklärungen über Zweck und Gültigkeit des Gesetzes auch die erwarten, daß das Gesetz für die Juden, wiewohl nicht für die Heiden gegeben sey. Wir untersuchen, ob dieselbe vielleicht gerade im 20sten Verse, dem Hauptgegenstande unserer ganzen Verhandlung, werde anzutreffen seyn.

Bei dem ersten Hemistich dieses Verses (ὁ δὲ μεσίτης ἑνὸς οὐκ ἔστιν) gehen die zahlreichen Erklärungen in zwei Hauptzweige auseinander, je nachdem man darin einen allgemeinen Gedanken über die Stellung und das Geschäft eines Mittlers überhaupt, oder eine besondere Bemerkung über Stellung und Geschäft des bestimmten, kurz vorher erwähnten Mittlers, durch welchen das Gesetz gegeben worden, ausgedrückt findet. — Unter den Erklärungen der ersten Klasse verdient anerkannter Maßen diejenige den Vorzug, welche nach vielen Andern zuletzt von Winer ins Licht gestellt und empfohlen ist: Ein Mittler ist niemals nur von Einem Mittler; es müssen immer wenigstens zwei seyn, zwischen denen er Mittler ist. Diese Erklärung hat grammatisch durchaus keine Schwierigkeit, und

bietet den Gedanken dar, auf den man ohne Zweifel am ehesten und leichtesten verfällt. Läßt man sie zu, so ergibt sich auch bald, wie das zweite Hemistich (ὁ δὲ θεὸς εἷς ἐστιν) zu fassen ist. Winer erklärt es: Deus est una tantummodo pars. Noch einfacher wäre: Deus tantummodo unus est; man muß also noch an einen Zweiten denken, zu welchem der Mittler des Gesetzes in Verhältniß steht. Auch hier wird man gestehen müssen, daß keine grammatische Schwierigkeit im Wege steht. Das Ganze würde sich demnach in Uebereinstimmung mit unsern Voraussetzungen etwa so deuten lassen: „Das Gesetz ist freilich von Gott gegeben durch Engel und durch einen Mittler; allein ein Mittler ist niemals nur von Einem Mittler, Gott aber, von dem das Gesetz ausgegangen, ist nur Einer — es bleibt also zu bedenken, wer der Zweite ist, für den das Gesetz gegeben ward, da findet sich, daß es nur für die Juden, nicht für die Heiden gegeben ist." Indessen so wenig sich von Seiten der Grammatik gegen diese Erklärung sagen läßt, so viel ist von Seiten der Logik gegen sie einzuwenden, da der Apostel auf diese Weise gerade den Hauptgedanken auch nicht mit einer Silbe ausdrücken, sondern ganz dem Errathen der Leser überlassen würde, und zwar so, daß seine Meinung nicht einmal leicht zu treffen wäre. Denn das Nächste, was man noch etwa ohne große Mühe suppliren könnte, wäre dieß: Gott ist nur Einer, der Andere ist das jüdische Volk. Allein zu sagen, daß das Gesetz fürs jüdische Volk gegeben sey, hatte für den Apostel gar kein Interesse, sondern nur die Behauptung, daß es l e d i g l i c h und a l l e i n für das jüdische Volk, für die übrigen Völker und Geschlechter, für die Heiden, nicht gegeben sey. Dieß erhellet gleich, wenn man den doppelten Zweck beachtet, den der Apostel V. 19 und 20. im Auge hat. Einmal will er hier im Rückblick auf Kap. 3, V. 1—18. den Schein zerstören, als ob er zu geringfügig von dem Gesetze denke, und da mußte er freilich erklären, daß er den göttlichen

Ursprung und einen bestimmten Zweck des Gesetzes anerkenne, weil es eben scheinen konnte, als ob er dies Beides nicht anerkennen wolle. Ganz überflüssig aber wäre daneben die Erklärung gewesen, daß das Gesetz für die Juden gegeben sey, da dieß auch nicht zum Scheine von ihm in Abrede gestellt war und ganz unmöglicher Weise von irgend Jemanden in Abrede gestellt werden konnte. Zum Andern will er V. 19 und 20. vorausblickend sich den Weg bahnen zu der 3, 21—4, 10 enthaltenen Beweisführung, daß das Gesetz überhaupt und insbesondere für die Heiden seine Bedeutung verloren habe. Auch in dieser Beziehung konnte die einfache Erwähnung, daß das Gesetz den Juden gegeben sey, zu keinem Resultate führen, sondern erst der bestimmtere Ausdruck, daß es nur für die Juden und nicht für die Heiden gegeben sey. Wollte er also außer dem, was V. 19. enthalten ist, noch eine Bemerkung machen, die in seinem Interesse lag, so durfte es keine andere als die letzterwähnte seyn. Wie sehr aber dieselbe bei der obigen Erklärung im Hintergrunde liegt, und wie zweifelhaft diese dadurch wird, möchte nicht schwer zu erkennen seyn. — Wenden wir uns nun zu der zweiten Klasse der Erklärungen, welche das Subject ὁ δὲ μεσ. im ersten Hemistich speciell von Moses verstehen, so entspricht aus ihrer Zahl diejenige unserer Voraussetzung am Besten, welche interpretirt: Der Mittler (des Gesetzes) ist von Einem (nämlich von den Heiden) nicht Mittler. Auch sie ist verschiedentlich empfohlen, ohne sich jedoch ein bedeutendes Ansehen erwerben zu können; und es ist nicht zu leugnen, daß sie ihre Schwierigkeiten hat. Wir wollen versuchen, dieselben hinwegzuräumen.

Zuerst hat man Anstoß daran genommen, daß der Artikel (ὁ δὲ μεσ.) auf das bestimmte, kurz vorher genannte Individuum, auf den Mittler des Gesetzes, zurückweisen solle. Man hat gesagt, es müsse in diesem Falle entweder οὗτος δὲ ο μεσ. oder οὗτος δὲ allein stehen, und es sey unzulässig, den Ausweg zu treffen, daß man den Artikel

für das Demonstrativum gesetzt seyn lasse. Letzteres müssen auch wir für unzulässig halten, und können namentlich denen nicht beipflichten, die — was sich übrigens noch am Ehesten hören ließe — den Satz so construiren, daß ὁ δὲ οὗτος δὲ als Subject genommen, das Substant. μεσίτης aber zum Prädicat gezogen wird: „dieser ist nicht Mittler von Einem." Allein zugestanden, daß der Artikel nicht für das Demonstrativ stehen könne: warum soll doch überhaupt an unserer Stelle ein Demonstr. nöthig seyn? Nothwendig muß ein solches immer nur dann stehen, wenn ein bestimmtes Individuum einer Gattung von einem andern oder von mehreren, ja von allen übrigen Individuen derselben Gattung soll unterschieden werden; soll es aber von irgend einem Individuum einer andern Gattung unterschieden oder ganz ohne Beziehung nur als bestimmt bezeichnet werden, so wird dieß zur Genüge durch den Artikel ausgedrückt. Danach beurtheilt sich unser Fall. Es ist nicht die Rede von diesem Mittler im Gegensatze gegen einen andern Mittler, sondern von dem Mittler im Gegensatze von Gott und den Engeln. Der Apostel will sagen: das Gesetz ist gegeben durch Engel und durch einen Mittler, und sofern es durch Engel gegeben ist, oder seinen Ursprung unabweislich in Gott hat, mag man davon so hoch denken, wie man will; sofern es aber durch einen Mittler gegeben ist, tritt doch auch wieder eine Beschränkung hervor; denn der Mittler des Gesetzes vertritt nur eine einzelne Körperschaft. Wir wollen nicht leugnen, es könnte in diesem Sinne auch das einfache Demonstrat. οὗτος δὲ als Subject stehen; es könnte vielleicht sogar οὗτος δὲ ὁ μεσ. heißen, was dann so aufzufassen wäre, als sollte gesagt werden: dieser, der Mittler; doch die Nothwendigkeit einer solchen Ausdrucksweise will uns nicht einleuchten. — Wir sind nicht belesen genug, um gleich eine reiche Auswahl erläuternder Parallelstellen zur Hand zu haben; doch fällt uns, von unserer Knabenlectüre her,

der Anfang der 3ten Aesop. Fabel bei: λαγωὸς, ὑπ' ἀετοῦ διωκόμενος, πρὸς κοίτην κανθάρου κατέφυγε. ὁ δὲ κάνθαρος ἠξίου τὸν ἀετὸν etc. Hier soll doch auch der Art. in ὁ δὲ κάνθ. nicht den allgemeinen Gattungsbegriff, sondern das bestimmte vorher genannte Individuum, den Käfer, zu dessen Lagerstätte der Hase floh, im Gegensatze gegen ein Individuum von anderer Art, gegen den Schutz suchenden Hasen, bezeichnen; und man wird leicht erkennen, wiefern auch hier das Demonstrat. allenfalls stehen könnte, aber durchaus nicht stehen muß, sondern wie vielmehr der Artikel ganz an seinem rechten Orte ist.

Eine zweite Schwierigkeit findet man in dem Präsens (ἔστι). Man behauptet nämlich, daß statt dessen das Imperfect. müßte gebraucht seyn, wenn in besonderer Beziehung auf ein historisches Factum der Vergangenheit geredet wäre, und höchstens nur ganz außergewöhnlich könne man dem Präsens die Bedeutung des Imperfects vindiciren. Das mag seyn; aber wir leugnen wiederum die Nothwendigkeit, daß an unsrer Stelle ein Imperfect stehe; denn nicht bloß in dem Momente, da Moses vor Gott stand auf dem Sinai, sondern für alle Zeiten und in allen Zeiten waren die Heiden von seiner Vertretung ausgeschlossen; zu jeder Zeit ließ sich daher von ihm sagen: Er ist ihr Mittler nicht. Daß im Hauptsatze ein Präteritum (ἐτέθη) gelesen wird, thut nichts zur Sache, da allerdings die Ertheilung des Gesetzes eine vereinzelte Handlung der Vergangenheit war, aber nicht eben so auch das Verhältniß theils der Juden, theils der Heiden zum Gesetz und dem Verkündiger desselben. So gut wir etwa, ohne gegen die Grammatik zu verstoßen, sagen können: der Befehl, das Evangelium zu predigen, ward gegeben von Jesu Christo, welcher unser Mittler ist, eben so gut durfte der Apostel sagen: das Gesetz ward gegeben durch Moses, welcher der Heiden Mittler nicht ist.

Ungleich bedeutender ist die dritte Schwierigkeit, die

darin liegt, daß jener zum Verbo gehörige Genitiv ἑνὸς von den Heiden, oder vielmehr von den Gläubigen aus den Heiden soll gesagt seyn. Doch dürfte auch diese sich beseitigen lassen, wenn man nur sich recht in die dem Apostel eigene, höchst lebendige Weise der Anschauung versetzen will. — Sonst hat man sich wohl dadurch zu helfen gesucht, daß man sagte, bei ἑνὸς sey ein Genitiv des Substantivs zu suppliren, z. B. μέρους, λαοῦ, ἔθνους; und allerdings, wenn sich dieß ohne Weiteres thun ließe, würde der Gedanke gleich um Vieles deutlicher hervortreten. Allein die Sache wohl überlegt, kann man mit Ergänzungen der Art in unserm Falle doch nur sagen wollen, daß das einfache Numeral ἑνὸς in einem solchen Sinne gebraucht sey, als ob statt dessen der vollständige Ausdruck, den man durch ein Supplement herstellt, angewandt wäre. Daß aber dieß geschehen, wäre immer noch erst zu erweisen. Wir wollen aber versuchen, ob es sich erweisen, oder wenigstens probabel machen läßt. — Es ist bekannt, daß dem Apostel sehr oft die ganze Menge der Gläubigen als Eine Person, als Ein Leib, daran Christus das Haupt ist, ja, daß sie ihm als der noch immer auf Erden wandelnde Christus selbst erscheint. In diese Eine Person sind nach derselben Anschauung zwei andere, so zu sagen, zusammengewachsen, nämlich die Schaar der Gläubigen, die früher Juden, und die Schaar derer, die sonst Heiden waren; vgl. Eph. 2, 14—16. Kol. 3, 9—11. Auch in dem Abschnitte, mit welchem wir uns gegenwärtig beschäftigen, lag diese Vorstellung dem Geiste des Apostels nahe. Er redet darin vielfältig von dem σπέρμα τοῦ Ἀβραάμ, auf welches die Verheißung sich bezieht, und freilich soll, wie man behauptet, darunter nur die Person Christi allein, nicht zugleich die Menge der Gläubigen zu verstehen seyn. Indessen folgt dieß wenigstens nicht aus V. 16.; denn wenn auch dort gerade auf den Singular ein besonderes Gewicht gelegt wird, so ist doch offenbar, daß damit nur die übri-

gen Nachkommen Abrahams, die mit Christo in keiner Verbindung stehen, also der Ἰσραὴλ κατὰ σάρκα, (1 Kor. 10, 19.) oder die τέκνα παιδίσκης (Gal. 4, 31.), nicht aber auch der Ἰσρ. τοῦ θεοῦ (Gal. 6, 16.) oder die τέκνα τῆς ἐλευθέρας (Gal. 4, 31.) sollen ausgeschlossen werden. Dazu kommt, daß der Apostel V. 16. gar kein Interesse haben kann, anzuführen, durch wen die Verheißung in Erfüllung gegangen, sondern nur, wem sie gelte; und dieß trifft doch nicht sowohl Christum selbst, als die, welche ihm angehören. Derselbe Fall ist es V. 19., wo der Ausdruck τὸ σπέρμα, ᾧ ἐπήγγελται dem einfachen Wortverstande nach zu übersetzen ist: die Nachkommenschaft, für welche die Verheißung gegeben ist. Ohne daher zu sagen, daß Χριστὸς in diesem Zusammenhange geradezu soviel als οἱ ἐν Χριστῷ sey, möchten wir doch behaupten, daß bei der Erwähnung Christi dem Apostel der Gedanke an die, welche Christo angehören, auf das Lebendigste gegenwärtig gewesen, und er sich diese mit Christo als ihrem Oberhaupte zu Einer Person vereinigt gedacht habe, in der Art, wie V. 29 ausdrücklich zu lesen ist. Daß ihm aber dabei zugleich nicht minder gegenwärtig war der Gedanke an die Zweitheiligkeit der ganzen mit Christo vereinigten Schaar, ist schon aus dem Inhalte des ganzen Briefes an die Galater, der durchaus sich auf den Gegensatz der Judenchristen und Heidenchristen bezieht, insbesondere auch aus dem Abschnitte, den wir hier beständig zunächst vor Augen haben (Kap. 3, V. 1—4, 11.), ganz speciell aus dem Anfange von V. 28. (οὐκ ἔνι Ἰουδαῖος, οὐδὲ Ἕλλην) zu entnehmen. Wir dürfen demnach wohl statuiren, daß V. 19. bei den Worten ἄχρις οὗ ἔλθῃ τὸ σπ. ᾧ ἐπήγγ. dem Apostel die Vorstellung von Christo als demjenigen, in welchem die moralischen Personen, wie man zu sagen pflegt, der Judenschaft und Heidenschaft zu Einer Person vereinigt sind. Dieser Vorstellung tritt nun die andere gegenüber von Moses, dem Mittler des Gesetzes, der die eine

von jenen beiden in Christo vereinten Personen repräsentirt, die andere aber nicht. So konnte der Apostel nun schreiben: ὁ δὲ μεσ. ἑνὸς οὐκ ἔστιν, er hat nichts zu schaffen mit Einem von den beiden, die in Christo als das σπέρμα, ᾧ ἐπήγγελται, Eins geworden sind, oder, wie wir nun auch sagen können, mit einem Theile (ἑνὸς μέρους) dieses σπέρμα. — Wir fühlen uns allerdings außer Stand, einen stringenten Beweis zu führen, daß dieß der Hergang im Geiste des Apostels gewesen seyn müsse; aber wenn man auch nur eingesteht, daß dieß der Hergang gewesen seyn könne, so wird man wenigstens die Auffassung des ἑνός, die hier vertheidigt wird, nicht geradezu als ungereimt abweisen, sondern sie für gleich beachtenswerth mit jeder andern halten.

Nachdem solchergestalt die Schwierigkeiten beseitigt sind, die sich wider die Beziehung des ersten Hemistichs V. 20. auf den bestimmten Mittler des Gesetzes, in Uebereinstimmung mit unsern Voraussetzungen, erheben lassen; entsteht noch die Frage, wie dann das zweite Hemistich zu fassen. Dieses denken wir uns folgendermaßen. Der Apostel hatte in den Worten διαταγ. δἰ ἀγγ. ἐν χ. μεσ. den göttlichen Ursprung des Gesetzes und damit zugleich die unbedingte Gültigkeit desselben in einer gewissen Beziehung zugestanden. Gleich darauf jedoch schränkt er dieß Zugeständniß wieder ein, indem er bemerklich macht, daß das Gesetz, sofern es durch einen Mittler gegeben ward, trotz seines göttlichen Ursprunges nur Gültigkeit habe für die Gemeinschaft, die durch den Mittler vertreten war. Verstockte Gegner des Apostels konnten daraus Grund nehmen, denselben zu beschuldigen, daß er mit der einen Hand zurücknehme, was er mit der andern gebe, und wenigstens die göttliche Sendung des Moses, sowie die göttliche Auctorität dessen, was durch Vermittlung des Moses verkündet worden, nicht anerkenne. Denn bekannt ist, wie gerne Juden und Judengenossen es den Jüngern Christi zum Vorwurfe machten, daß sie lästerlich redeten von Mose

und dem Gesetze; vgl. Apstg. 6, 13. 14. Um nun gegen solche Beschuldigungen sich ausdrücklich zu verwahren, fügt er nachholend hinzu: ὁ δὲ θεὸς εἷς ἐστιν, Gott aber ist nichts desto weniger immer nur Einer, er mag durch Engel oder durch einen Mittler sich offenbaren, und die Heiligkeit und Göttlichkeit dessen, was von ihm geordnet ist, soll nicht im Geringsten verkürzt werden durch die Behauptung, daß es nicht für Alle geordnet sey. Deutlicher noch wird vielleicht der Gedankengang, wenn wir dem Sinne nach das zweite Hemistich vor das erste setzen: „das Gesetz ist gegeben durch Engel und durch einen Mittler, und Gott zwar ist durchaus nur Einer; was von ihm ausgeht, fordert daher in jedem Falle gleiche Anerkennung. Indessen bleibt doch zu bedenken, daß der Mittler kein Mittler derer ist, die früher Heiden waren, und daß daher das Gesetz von Gott selbst für diese nicht bestimmt war." Bei jeder Wendung sehen wir uns freilich genöthigt, gewisse Folgerungen aus dem Inhalte von V. 20. zu ergänzen, damit der Gedanke in seiner Vollständigkeit erscheine. Allein wir meinen, daß diese Ergänzungen sich leicht ergeben, wenn man einmal den gehörigen Standpunkt eingenommen hat.

Im Allgemeinen wird zugegeben werden müssen, daß diese ganze Erklärung im Vergleiche mit jener ersten, vorhin besprochenen größere Schwierigkeiten darbietet und die Worte in einem Sinne nimmt, auf den man prima vista nicht verfällt. Indessen hat sie vor jener den bedeutenden Vorzug, daß ihr zufolge der Hauptgedanke, um den es dem Apostel allein zu thun war, wirklich ausgedrückt, bei jener aber gänzlich verschwiegen wird. Sodann ist es doch eigentlich auch nur das Wörtchen ἑνός, welches ernstliche Schwierigkeiten macht, und diese Schwierigkeiten sind von der Art, daß sie bei den ersten Lesern des Briefes weit weniger als bei uns stattfinden mußten, da die Zeitgenossen des Apostels eben so lebhaft wie er selbst von dem Gegensatze zwischen Juden und Heiden, Ebräern und Hellenen berührt wurden, und also schneller, was irgend

auf diesen Gegensatz hindeutete, in seiner richtigen Beziehung erkennen mußten, schneller als wir, denen jener Gegensatz so ferne liegt, und die wir uns daher eben erst ganz in den Zusammenhang der apostolischen Erörterungen, in Zeit und Verhältnisse hineindenken müssen, ehe uns das Einzelne im rechten und vollen Lichte erscheinen kann. Endlich ist nicht zu übersehen, daß unsre Stelle irgend eine erhebliche Schwierigkeit auf jeden Fall enthalten muß; daß man von vorne herein nicht verlangen kann, es solle sich in ihr Alles ganz gemächlich auflösen und auf einen gewöhnlichen grammatischen und logischen Prozeß zurückführen lassen. Wäre nicht dem Apostel in der Verknüpfung seiner Gedanken oder auf dem Wege vom Gedanken zum Ausdrucke desselben in Worte etwas Ungewöhnliches begegnet: so hätte man nie über seine Meinung zweifelhaft seyn, noch eine solche Legion von Deutungen seiner Rede aufstellen können. Daher mag immerhin obige Erklärung des ἑνὸς und der ganzen damit zusammenhängenden Partie etwas statuiren, was nicht Jedermann erwartet hätte: so ist dieß wenigstens kein Grund, sie für verwerflich zu halten, sobald nur die Grenzen der Denkbarkeit dabei nicht überschritten werden. Alles dieß zusammen genommen, stehen wir nicht an, unter den beiden Auslegungen von V. 20., die wir hier einander gegenüber gestellt haben, der zuletzt beleuchteten den Vorzug einzuräumen als derjenigen, welche am Besten dem von uns vermutheten Inhalte jenes Verses entspricht.

Möglich wäre es nun, daß noch eine dritte oder vierte Weise könnte erfunden werden, denselben Sinn, daß nämlich das Gesetz nur für die Juden, nicht für die Heiden gegeben sey, herzustellen. Bleibt man aber nur wirklich bei diesem Sinne, ohne etwas Fremdartiges einzumischen, so kann auf keinen Fall die Zahl der möglichen Erklärungen sehr groß, also auch nicht die Wahl unter ihnen sehr schwierig seyn. Die Hauptfrage wäre also die: 1) Ist dasjenige richtig, was wir über den ganzen Zusammenhang von

Kap. 3, 1—4, 11. aufgestellt haben? 2) Ist es wahr, daß mit diesen Aufstellungen sich keine andere Auffassung von V. 20. verträgt, als die vielfach von uns erwähnte? Lassen diese Fragen sich unbedingt bejahen, so ist zum Mindesten ein guter Fortschritt gewonnen. Kann man dagegen zeigen, daß sie verneint werden müssen, so haben wir umsonst geredet. Weil aber doch Niemand gerne umsonst redet, wollen wir schließlich noch Einiges beibringen, was für eine günstige Beantwortung, wenn auch nur der zweiten unter den beiden eben erwähnten Fragen, stimmen kann.

Angenommen also einmal, wir hätten mit unserer Ansicht von V. 20. vollkommen Unrecht, es wäre dort auf keine Weise die Rede davon, daß das Gesetz nur für die Juden, nicht für die Heiden gegeben sey: so wären verschiedene andere Ansichten möglich, und es würde nur darauf ankommen, wiefern sich mit diesen der nachfolgende Gedankengang des Apostels vereinen ließe. Zunächst könnte man V. 20. ganz und gar für unächt erklären. Dann möchte man allenfalls sagen, der Apostel habe V. 21 ff. erst nur aus den beiden V. 19. enthaltenen Bestimmungen, daß das Gesetz um der Sünde willen und für eine gewisse Zeit gegeben sey, argumentiren wollen; hernach, im Fortgange seiner Rede sey ihm jedoch beigefallen, daß dieß eigentlich nur die Juden treffe, denen das Gesetz allein zugewiesen sey, und nun habe er davon Gelegenheit genommen, schließlich zu zeigen, was um so mehr in Betreff der Heiden folge, da diese von Anfang her ferne gewesen von dem Gesetze. Allein man bedenke 1) daß es dem Apostel ganz vornehmlich darum zu thun war, die Ungültigkeit des Gesetzes für die Heiden zu erweisen; daß also der Gedanke, wiefern Alles, was er über das Gesetz vorzubringen hatte, auf sie insonderheit anzuwenden sey, ihm nicht erst nebenbei entstehen konnte, sondern ihm vom Anfang her und schon V. 19. mußte gegenwärtig seyn. Man bedenke 2) wie die Erinnerung, daß die Heiden außerhalb des Gesetzes stehen, sich

auch sonst, wo von der Bedeutung des Gesetzes die Rede ist, dem Apostel auf eine geläufige Art darbietet (z. B. Röm. 2, 12 ff. Eph. 2, 12. 14.). So wird man es nicht wahrscheinlich finden, daß er dieses Punktes mit keiner Silbe gedacht haben sollte an einer Stelle, wo er absichtlich darauf ausgeht, die Bedeutung des Gesetzes in gewisse Grenzen einzuschließen, wo eben jener Punkt von Wichtigkeit war für die endliche Application, zu der seine ganze Rede sich hindrängt, und die ihm von Anfang an deutlich vorschweben mußte; und weit entfernt, die Annahme, daß V. 20. unecht sey, durch den Zusammenhang gerechfertigt zu finden, wird man sie vielmehr für mißlich und bedenklich halten müssen. Zweitens könnte man die Echtheit von V. 20. unangefochten lassen, aber meinen, es sey darin nur eine gelegentliche Abschweifung enthalten, die ganz außerhalb der übrigen Rede liege. In diesem Falle kommt Alles, was so eben gesagt worden, wiederum in Betracht. Auch so nimmt man an, daß der Apostel einen Gedanken verschwiegen habe, den er nicht wohl verschweigen konnte. Außerdem aber statuirt man, was noch weniger zulässig ist, daß der Apostel etwas ganz Müßiges beigebracht habe, wozu schwerlich Veranlassung war bei einer Gelegenheit, wo er sichtbar eilt, um zu der nachfolgenden Beweisführung zu gelangen. Endlich könnte man zugeben, daß V. 20. wirklich noch eine Angabe über die Bedeutung des Gesetzes enthalten sey, aber eine andere als die von uns vermuthete. Dann müßte diese doch, gleich dem Inhalte von V. 19., im Nachfolgenden irgendwie hervortauchen. Hier aber finden wir nur jene drei mehrfach erwähnten Bestimmungen über das Gesetz. Es zeigt sich demnach, daß mit dem Zusammenhange der apostolischen Rede keine Ansicht von V. 20. sich so, wie die unsre, verträgt: ein Grund mehr, diese für die richtige zu halten, vorausgesetzt nur, daß wir jenen Zusammenhang wohl getroffen haben.

3.

Beleuchtung dunkler Stellen der alttestament-lichen Textgeschichte.

Von
Dr. Hermann Hupfeld.

(Fortsetzung der im 4ten Hefte der Studien und Kritiken von 1830 abgebrochenen Abhandlung.)

III. Bezeichnung der Sinnabtheilung und gottesdienstlichen Modulation*).

Aeltere und neuere Zeichen.

Unter den im heutigen Texte auf die Sinnabtheilung sich beziehenden Zeichen scheiden sich deutlich zwei Arten von einander, die einen ähnlichen Gegensatz mit einander bilden, wie die zwiefache Vocalbezeichnung: 1) eine mit der

*) Die hier endlich folgende Fortsetzung einer schon vor 7 Jahren abgebrochenen Abhandlung ist bereits 1830 ausgearbeitet und zum Behufe des Drucks abgeschrieben worden. Daß sie erst jetzt zum Vorscheine kömmt, hat in einer Verwickelung von Umständen seinen Grund, wie sie nur zu oft über meine wissenschaftlichen Arbeiten verhängt ist, und die näher darzulegen nicht nöthig ist. Nur so viel bemerke ich, weil es zur Erklärung der Form dieser Abtheilung dient: daß sie ursprünglich nicht für diese Zeitschrift, sondern für meine hebräische Grammatik geschrieben ist. Daher ihre lehrbuchartige, gedrängte Form, mit den großen Noten unter dem Texte, in welche das gesammelte Material und die Ausführung nach Möglichkeit vertheilt ist — ganz verschieden von dem untersuchenden Gang und Ton der frühern Abtheilungen, der mir mehr zusagt und meiner Natur allein angemessen ist. Der Mißgriff war aber einmal gethan; und da ich zur Umarbeitung keine Zeit habe, auch ohnehin ein

allgemeinen orthographischen Analogie übereinstimmende, theils in Schriftabsätzen oder offnen Räumen, theils in Punkten zwischen den Textworten bestehend, wodurch größere Sinnabtheilungen (Abschnitte und Perioden) graphisch auseinander gehalten werden; 2) eine ganz eigenthümliche, nach Art der Vocalpunctation, in kleinen, über und unter die einzelnen Wörter gesetzten Punkten und Strichen von mannigfaltiger Gestalt und Abstufung bestehend (die sogenannten Accente), wodurch eine in das Kleinste gehende Sinnabtheilung und zugleich die gottesdienstliche Declamation und Modulation innerhalb der Periode (des Verses) bezeichnet wird. Jenes sind offenbar Reste einer ältern (vormasorethischen), in der gemeinen (neuhebräischen) Literatur beibehaltenen Weise der Sinnabtheilung; Letzteres ist, gleich der übrigen Punctation, eine spätere a), bloß zum Behufe des kirchlichen Vortrags der heiligen Schriften gemachte Erfindung des masorethischen Zeitalters.

---

größeres Werk über diese Gegenstände längst beabsichtige — welches aber durchaus eigne Ansicht der wichtigsten Denkmäler erfordert — so habe ich nur die Wahl gehabt, entweder die Arbeit in meinen Papieren — wie so vieles Andere — verschimmeln zu lassen, oder sie in der vorliegenden Gestalt und Abschrift und mit so viel Aenderungen und Ergänzungen, als ich darauf anbringen konnte, zu geben. Vielleicht lasse ich später noch einige kleine Ausführungen einzelner Gegenstände folgen. Ueber den zuletzt behandelten Gegenstand, die Natur des Rhythmus, Accents u. s. w. habe ich schon seit 1828 eine größere Abhandlung in meinen Papieren, die ich bei erster Gelegenheit ans Licht zu fördern hoffe.

a) Was jetzt als erwiesen betrachtet werden kann. Die Streitschriften darüber s. Wolf bibl. Hebr. II. 492 ss. nebst den Zusätzen von Köcher und Löscher de causis ling. Hebr. I. 5, 8—11. S. 334—342.

A. Aeltere (vormasorethische) Sinnabtheilung durch Schriftabsätze und Interpunction.

Unter den vormasorethischen Sinnabtheilungszeichen lassen sich wieder mehrere geschichtliche Stufen oder Niedersetzungen mit Wahrscheinlichkeit unterscheiden. Am Sichersten erscheinen die offenen Räume oder Schriftabsätze als die ältere, Interpunction als die jüngere Bezeichnung.

I. Schriftabsätze.

Die in unserm gedruckten Text erhaltenen Schriftabsätze sind aber von zweierlei Art. Zuvörderst finden sich in prosaischen Texten offene Räume von verschiedener Art und Größe, wodurch meist größere Abschnitte oder Einschnitte, gleichsam Ruhepunkte, die der Inhalt darbietet, unterschieden werden. Sodann zeigen einige unter den historischen Büchern zerstreute poetische Stücke eine Abtheilung der einzelnen rhythmischen Glieder durch abgesetzte Zeilen oder Halbzeilen in verschiedener Gestalt und Zusammenstellung. Indem bei beiden die Analogie mit der Sitte der meisten anderen sowohl abend- als morgenländischen Schriftarten und das Gepräge der ältesten Sinnabtheilungsweise unverkennbar ist: erhebt sich die Frage nach ihrer eigentlichen Bedeutung, ihrem Alter und ihrem Zusammenhange mit ähnlichen anderweitigen Erscheinungen.

1. Offene Räume in prosaischen Texten.

Diese Räume sind theils wirkliche Zeilenabsätze (a linea), theils innerhalb der Zeile vorkommende Zwischenräume, die in der Masorah mit dem vielfach mißverstandenen Namen Pisqa (פִּסְקָא = interstitium, hiatus [a]))

a) Gewöhnlich beschränkt man das Wort auf jene anomalischen Zwischenräume mitten im Verse, die die Handss. u. Ausgg. an etwa 30 Stellen haben (worüber s. S. 835 Note b.); allein schon Elias Levita Mas. Hammas. S. 228 (Seml. Ausg.) hat

bezeichnet, und in den genauern Hdss. und Ausgaben a) aus uralter Tradition sorgfältig beobachtet und fortgepflanzt worden sind. Dieß gilt vor allen von dem — als kirchliches Vorlesebuch von jeher mit besondrer Sorgfalt und nach bestimmten talmudischen Vorschriften geschriebenen — Pentateuch, wo die dadurch gebildeten Textabtheilungen unter dem Namen Paraschen (פָּרָשָׁה Plur. פָּרָשִׁיּוֹת b) bekannt sind, die — je nachdem sie mit Zeilenabsätzen oder innern Zwischenräumen anfangen — durch die Beinamen offene (פְּתוּחָה) und geschlossene (סְתוּמָה) oder ver-

richtig bemerkt, daß es Paraschenzwischenräume bedeutet; und in diesem Sinne findet es sich auch in der masorethischen Randnote der neuern Bibelausgaben zu Gen. 47, 28 אין כאן פיסקא, wo der gewöhnliche Paraschenraum fehlt. Gleichbedeutend damit ist in manchen Handss. das spätere פְּרִיגְמָא, welches nach El. Levita Mas. Hammas. S. 254 die gemeinen ital. Juden von jeder Parasche brauchen; unstreitig ein barbarisches Wort von dunkler Etymologie (vgl. Wagenseil tela ign. append. S. 33). Die Form פְּלִיגְמָא, womit man sich seit Lilienthal descr. codd. Regiom. S. 42 trägt, und woraus Gesenius Lehrgeb. der hebr. Spr. §. 30, 2 jene ableiten wollte, beruht auf einem Irrthume (s. Köhler in Eichhorns Rep. XVI. 24), und ist auch grammatisch unstatthaft.

a) In letztern besonders seit den v. J. Atias veranstalteten Ausgaben. Doch klagen schon die ältern Rabbinen über die Verwirrung dieser Abtheilungen (שיבוש פרשיות) in den Handss., s. Hottinger thes. phil. S. 218. Jahn Einl. §. 100 (der sie aber fälschlich auf die Sabbathsperikopen bezieht). Beisp. s. Io. Morin. exx. bibl. II., ex. 17, 7, 6—11. Lilienthal descr. codd. Regiom. I. §. 18. II. §. 16. — Uebrigens nicht zu verwechseln mit der talmudischen עירוב ל, wovon Wähner antt. Ebr. sect. II. §. 328 ss. (ein bloß hermeneutischer Grundsatz), wie Hottinger a. a. O. thut.

b) Eigentlich Inf. Pa. Trennung, Abtheilung = הֶפְרֵשׁ = הֶפְסֵק vgl. Syr. ܦܘܣܩܐ, distinctio z. B. der Perikopen (Adler verss. Syr. N. T. S. 59).

bundene, sich anlehnende (סְמוּכָה) unterschieden werden a). (In gemeinen Handschriften und Ausgaben sind sie außerdem noch durch die in die offenen Räume gesetzten Anfangsbuchstaben jener Beinamen פ und ס, da aber, wo sie mit einer Sabbathsperikope oder sogenannten großen Parasche (wovon weiter unten) zusammentreffen, durch ein dreifaches פ und ס in größerer Form — und die erstere zugleich durch einen dreifach erweiterten Raum ـ bezeichnet b)). In den Propheten und Hagiographen fin-

---

a) Ueber die Gestalt (צורות) d. i. Ort und Maß dieser beiderlei Räume sind die Bestimmungen der Rabbinen verschieden und zum Theil widersprechend; s. Buxtorf de abbreviaturis unter ס״פ, und besonders Io. Morinus exercc. bibl. II. ex. 17. c. 7. Die Tradition scheint durch das Bemühen, das an sich Wandelbare und von Zufälligkeiten Abhängige zu fixiren, allmählich in Verwirrung gekommen zu seyn und das eigentliche Verhältniß aus dem Auge verloren zu haben. Nach der ältern im Tractate Sopherim c. 1, 14 ist die פתוחה ein leerer Raum von 3 Buchstaben Weite am Anfange der Zeile, die סתומה ein eben so großer in der Mitte (also jenes ein Absatz (a linea), dieses ein innerer Zwischenraum). Darauf scheinen auch die Namen פתוחה und סתומה oder סמוכה allein zu passen; jenes ein Abschnitt, der vor sich einen offnen Raum hat, also vorn offen ist; dieses ein solcher, der einen eingeschlossenen Raum vor sich hat (סתומה) oder sich an eine vorhergehende anschließt (סמוכה). Vielleicht gehen diese Beinamen ursprünglich auf die Räume selbst. — Die spätere erweiterte diesen Raum auf 9 Buchstaben (Maimon.). Da sich aber ein solcher Raum in der Mitte für die geschlossenen Paraschen begreiflich nicht immer findet, so sah sie sich genöthigt, dieser oft auch den Anfang der folgenden Zeile einzuräumen: hiedurch aber, um den Gegensatz mit der offenen festzuhalten, die letztere stets mit der Zeile beginnen zu lassen, und ihren Raum auf die vorhergehende Zeile zu verlegen, oder — wofern sich dieser nicht findet — eine ganze Zeile zuzugeben; so daß nun das ganze ursprüngliche Verhältniß umgekehrt ist. So in unsern heutigen Synagogenrollen und Ausgg.

b) In den Synagogenrollen dagegen finden sich diese Buchstaben nicht, sondern bloß Räume (und zwar ohne Rücksicht auf

den sich dieselben Räume wieder, die zwar hier einer eignen Benennung a) und anderweitigen Bezeichnung ermangeln, aber in den correcteren Handss. und Ausgg. nicht minder fest stehen und sich ebenfalls auf alte Tradition zu gründen scheinen b).

Diese Räume dienen nun offenbar dazu, theils die verschiedenen Materien des Textes, theils in derselben Materie die natürlichen und am Meisten hervortretenden logischen oder rhythmischen Einschnitte desselben — z. B.

---

die Sabbathsperikopen), woraus erhellt, daß sie eine spätere willkürliche Zuthat sind. Wenn umgekehrt viele Handss. und Bibelausgg. bloß die Buchstaben geben, ohne den Unterschied der Räume zu beobachten, so ist dieß demnach verkehrt, und sollte in neuern Ausgaben nicht nachgeahmt werden.

a) Vergl. jedoch unten S. 838 Note b).

b) Vergl. die masor. Randnote zu Jer. 14, 4 in der Ausg. von Atias und den dieser folgenden, wo ausdrücklich für den hier gemachten Absatz die Auctorität correcter Handss. angeführt wird. Eben so constant ist die stichische Abtheilung der Lieder Richt. 5. und 2. Sam. 22. nach Art von Exod. 15, während alle andere poetischen Stücke ihrer ermangeln, wie 1. Sam. 2, 1—10. 2. Sam. 1, 17 ff. 23, 1—7 u. a. Auch die Pisqa's, die sich vorzugsweise in diesen Büchern finden (besonders in den BB. Sam. s. d. Verzeichniß bei Vogel zu Cappell. cr. s. I, 458), sprechen für die traditionelle Auctorität dieser Räume. Denn diese sind nichts anders als alte, durch die spätere Versabtheilung und Accentuation wegen ihrer Ungereimtheit factisch corrigirte, aber in ihrem äußern Bestande unangetastet gelassene Absätze; gerade so wie das Qerî das Kethîbh zwar wirklich zu corrigiren gemeint ist und dem öffentlichen Vorleser zur Nachachtung dient, aber die überlieferte Lesart äußerlich unangetastet läßt; wie denn dieses überhaupt das Verhältniß der masorethischen Punctation und Kritik zur Textüberlieferung ist. Die neuere Ansicht, welche darin umgekehrt eine Correctur der Versabtheilung sieht (Vogel zu Cappell. a. a. O., Gesenius Lehrgeb. der hebr. Spr. §. 30, 2), würde schon wegen dieser Umkehrung des historischen Verhältnisses verwerflich seyn, wenn auch eine solche widersinnige Correctur, wie sie dadurch den Punctatoren aufgebürdet wird, nicht undenkbar wäre.

den Wechsel der Redenden, die Glieder einer Genealogie — graphisch aus einander zu halten a). Jene ersteren größeren Abtheilungen bezeichnet in der Regel der Zeilenabsatz (die offene Parasche), die kleinern der innere Zwischenraum (die geschlossene Parasche), wie sich aus einer Vergleichung der beiderseitigen Abschnitte leicht ergibt b). Sie charakterisiren sich demnach als den ersten

---

a) Dieß bemerkte schon richtig Carpzov crit. s. S. 145. (Vergl. Leusden philol. hebr. diss. 4. §. 7. C. Vitringa de synag. vet. III, 2, 8. S. 965); während Io. Morinus ex. 17, c. 6, 3. diese Abtheilung, wie die stichische, als einen superstitiosus et inanissimus scribendi modus verlacht, und die Neuern eben so wenig zu wissen scheinen, was sie daraus machen sollen.

b) In den prosaischen Büchern sind z. B. die einzelnen Theile der Genealogien Gen. 5. 11, der Sündfluthsgeschichte Gen. 6—9, der Gesetzsammlungen Exod. 20. 21—23. Lev. 18. Num. 29. Deut. 5. 22—25; der Verzeichnisse Exod. 40. Num. 26. Jos. 15. 192. 11. Richt. 1. 2. Sam. 23. 1. Kön. 4 u. v. a., der Segens- und Fluchformeln Num. 6. Deut. 27 — durch innere Zwischenräume abgetheilt, während die ganzen Stücke, denen sie angehören, durch Zeilenabsätze von andern getrennt sind. Nur ausnahmsweise und vielleicht der Wichtigkeit oder Heiligkeit des Gegenstandes zu Gefallen werden bei Eintheilungen statt jener die letztern gebraucht, wie Gen. 1. die Tagewerke der Schöpfung; Num. 1. die Zählungen der Stämme (Erscheinungen wie Exod. 20, 8, wo eine einzelne offne Parasche mitten unter lauter geschlossenen steht — während die Parallelstelle Deut. 5. das Richtige hat — können der großen Regel gegenüber nicht in Betracht kommen). In den poetischen Büchern, wo die frühere stichische Schreibung (wovon hernach) wieder aufgehoben worden und in eine fortlaufende übergegangen ist, kommen ebenfalls häufige Absätze zur Unterscheidung der einzelnen Stücke vor, aber meistens nur die innern. In dem Psalter scheiden sie die einzelnen Psalmen (die daher auch im Talm. Paraschen heißen und keine weitere Abtheilung zulassen), und im 119 Ps. die alphabetischen Strophen. Im Hiob ist nur Anfang und Ende des Gedichts, so wie der Anfang der Reden Elihu's durch Zeilenabsätze bezeichnet, der Wechsel der Redenden innerhalb des Gedichts stets durch innere Zwischenräume. Daß die

rohen Versuch einer Sinnabtheilung und Orientirung in fortlaufend geschriebenen Texten, und finden ihre Analogie in den ältesten griechischen und lateinischen Handss., wo bekanntlich eben solche Zwischenräume der Interpunction vorangehen a), so wie in arabischen, wo noch jetzt größtentheils keine andere Sinnabtheilung gebräuchlich ist.

Historisch läßt sich das Vorhandenseyn der hierdurch gebildeten Textabtheilungen bis über den Talmud hinaus zurückführen. Vom Pentateuch werden in der Mischnah viele einzelne Paraschen angeführt, aus denen sich mit Sicherheit ergibt, daß schon damals die Paraschenabtheilung in ihren heutigen Grenzen feststand b); und in

---

Regel in der vorliegenden graphischen Gestaltung des Textes nicht immer zutrifft, darf um so weniger befremden, da, wie oben bemerkt, sogar im Pentateuch, wo sie geheiligt war, schon von den ältesten Rabbinen über Verderbniß der Handss. geklagt wird.

a) Lehrgeb. der Diplom. V, §. 6. Beisp. geben außer den dort angef. Handss. der bekannte Cod. Vat. 1209 (B), wo sie aber noch klein und selten sind, besonders aber Cod. Alex. (in den Evv. z. Th. sich auf die Ammon. Euseb. Kapitelabtheilung beziehend), cod. Marc. et Luc. Vindobon. (Probe bei Blanchin. evang. quadrupl. II, 588 tab. 1), cod. Matth. Dublin. rescr. (Hug Einl. I, §. 50 Ende), wo theils Zeilenabsätze theils innere Zwischenräume für größere und kleinere Leseabschnitte vorkommen (in Dubl. und Alex. daneben auch Punkte). Vergl. die wahrscheinlich damit zusammenhängenden Kapitel unten Anm. S. 840.

b) Z. B. die 7 Paraschen der Schöpfungsgeschichte als Lesestücke der Landstationen in den Wochentagen Taan. 4, 3; die 4 Paraschen des Gebets ק׳שמע und der T'phillin Deut. 6, 4—9. 11, 13—21. Num. 15, 37—41. Berach. 2, 2. Tam. 5, 1. Menach. 3, 7; die Paraschen der Sabbathe des Monats Adar Ex. 30, 11—16 (פ׳שקלים genannt); Deut. 25, 17—19. Num. 19, 1—22. Ex. 12, 1—20; und der Festtage; erster Paschasabbath Lev. 22, 26—33. Feste der Wochen Deut. 16, 9—12. Neujahr Lev. 23, 23—25. Versöhnungstag Lev. 16,

der Gemara wird der Unterschied der offenen und geschlossenen Paraschen schon unter den unverbrüchlichen Erfordernissen der heiligen Orthographie erwähnt a). Selbst in Ansehung der Propheten und Hagiographen fehlt es nicht ganz an Beurkundungen aus der vormasorethischen Zeit b).

Da nun dieses Feststehen der Abtheilungen schon damals eine lange Observanz voraussetzt und in der Ge-

---

1—34. 23, 26—32. Einweihungsfest Num. 6, 22—7, 18 (offene Parasche mit mehreren geschlossenen). Purim Ex. 17, 8—13. Neumond Num. 28, 11—15. Fasttage „Segen und Flüche" Lev. 26, 3 ff. (offene Parasche mit Segen, dann 2 geschlossene mit Flüchen wie Deut. 28) Megill. 3, 4—6; vergl. Iom. 7, 1. Sot. 7, 7; ברכת כהנים Num. 6, 22—27 bes., V. 24—26. 3 Segnungen (Paraschen und Verse) Tam. 5, 1. Sot. 7, 2. 6; Par. ויהי von 85 Buchstaben Num. 10, 35. 36. Iad. 3, 4; die Königsparasche (Deut. 17, 14—20), Par. Sotah (Num. 5, 11—31), rothe Kuh (Num. 19, 1—22. Deut. 21, 1—9). Erstlinge Deut. 26, 1—11. Zehnten (Deut. 14, 22—27. 26, 12—15. חליצה Deut. 25, 5—10 u. viele a. Sot. 7, 1 ff. — Der Zwischenraum zweier Paraschen (der Zeit und vielleicht auch dem Raume nach) heißt פֶּרֶק, (eig. Gelenk) Chol. 10, 4. Tam. 7, 3. 4. Berach. 2, 2; was später bloß von Leseabschnitten gebraucht wird. (Vergl. „nodi continuationis" bei Cicero Orat. c. 66 = articuli von den membra periodi).

a) Schabb. Bab. fol. 103, 2; Menach. f. 30, 31. Megill. Hieros. fol. 71, 2. Angeführt wird in der Gemara z. B. die P. „Bileam" oder „Balak" Num. 22, 2 — c. 24. Berach. f. 12, 2. Babab. f. 14, 2. P. רבות Lev. 25, 35—38. P. מִשְׁקָלִים Lev. 19, 33—37. P. ציצית Num. 15, 37—41 Berach. f. 12, 2; die acht bei der Aufrichtung des Zelts gelesenen Paraschen Gitt. fol. 60, 1.

b) Die 3 durch Zwischenräume getrennten Verse Jesaj. 52, 3—5 werden in der Mischnah Megill. 4, 4 3 Paraschen genannt, wovon jede besonders gelesen werden soll; vergl. Gemar. Hieros. fol. 75, 2. Bab. fol. 21, 22. Tract. Sopher. c. 11. Auch die einzelnen (durch Zwischenräume getrennten) Psalmen werden Paraschen genannt Berach. Bab. fol. 9, 2. 10, 1. Vergl. auch das Pisqa folg. Note. —

mara ausdrücklich von Moseh, d. i. von undenklicher Tradition abgeleitet wird a), so läßt sich der Ursprung derselben wenigstens in die frühesten Zeiten des öffentlichen Vorlesens der heil. Schriften setzen. Und wenn auch aus dem Bestehen solcher Abtheilungen kein sicherer Schluß auf ihre graphische Bezeichnung durch obige Zwischenräume gemacht werden kann, da — wie die Erfahrung lehrt (vgl. die Geschichte der Vocalbezeichnung in der zweiten Abtheilung dieser Abhandlung und unten von der heutigen Vers- oder Periodenabtheilung) — dergleichen sehr lange mündlich überliefert werden kann: so wird man doch in Betracht, daß sie, wie vorhin bemerkt, zur Zeit der Gemara bereits eine unvordenkliche Observanz und feste Norm des Schreibens geworden waren b) und da sie eine so natürliche und einfache Bezeichnung und daher so allgemeine und uralte Sitte aller Schriftarten sind, daß man sie den alttest. Schriftstellern selbst zutrauen könnte c) — nicht umhin können, sie den Abtheilungen selbst

---

a) Berach. fol. 12, 2.: „jede Parasche, die Moscheh abgetheilt hat (פְּסקה), theilen auch wir ab; jede P., die M. nicht abgetheilt hat, theilen auch wir nicht ab," d. h. wir sind an die bestehende Abtheilung als eine Anordnung Moseh's gebunden. Dieß dient dort als Bescheid auf die Frage: warum man nicht aus der langen Parasche Balak (Num. 22 — 24.) den Vers כרע bis מי יקימנו (Num. 24, 9.) herausgenommen und für das Gebet ק'ש benutzt habe, spricht also den Grundsatz aus, daß man keine andere Lesestücke nehmen dürfe, als vollständige Paraschen.

b) Dieß gilt in den S. 838 Note a) angeführten Stellen allerdings nur von den Paraschen des Pentateuchs. Allein ein Zeugniß für die Heilighaltung der Zwischenräume auch in den Propheten findet sich in den sogenannten Pisqa's, wovon oben S. 835 N. b).

c) Vgl. Crojus obss. cap. II., der, nach Analogie der sogleich zu erwähnenden Kapitel ꝛc. bei gr. und lat. Schriftstellern, vermuthet, daß auch die heil. Schriftsteller wenigstens die Hauptabtheilungen des Buchs (z. B. da, wo Ueberschriften wie אֵלֶּה תּוֹלְדוֹת stehen, Gen. 2, 4. 5, 1. 6, 9 ꝛc.) durch einen Zwischen-

nicht allzu lange nach und in die frühern Zeiten des Abschreibens der heil. Schriften zu setzen.

Anm. Von ähnlicher Art oder Entstehung sind unstreitig die unter dem Namen קִצִּין (d. i. Abschnitte) bekannten Absätze des Samaritanischen Pentateuch's a), so wie die ältesten Kapitel (κεφάλαια, capitula, tituli breves) der Bibelübersetzungen, besonders der griechischen, lateinischen und syrischen, die, eben so wie die Werke der Classiker und sonstige weltliche Schriften, schon in den ältesten Handschriften häufig durch Zwischenräume und große Anfangsbuchstaben bezeichnet b), oder am Anfang oder Ende der Bücher sammt ihren Inhaltsangaben (wovon der Name) in eine Uebersicht zusammengestellt c), und dann auch wohl am Rande des Textes mit

---

raum getrennt, vielleicht aber auch die kleinern, zur deutlichern Unterscheidung der Materien dienenden Abtheilungen (dergleichen die kleinen Paraschen sind) schon selbst gemacht hätten.

a) Walton, proll. XI, 10. Eichhorn, Einl. §. 379. können sich nicht hineinfinden, weil sie nur an die großen Sabbathsparaschen und die masorethischen Sidren denken, nicht an die kleinen Paraschen, zu denen sie sich verhalten wie 966 zu 669.

b) Im A. T. z. B. Cod. Alex. theilweise, s. Grabe (Breitinger) proll. Vol. I. c. 1. §. 7., Codd. Coislin. I. VIII., bei Montfaucon bibl. Coislin. S. 1 ff. 43 ff. Die lat. Handss. bei Martianay in der Ausg. des Hieron. T. I. Im N. T. am Häufigsten und Bekanntesten, z. B. im Cod. Alex., im Abdruck von Woide. Vgl. Morinus, exerc. 17. c. 3. Von syrischen Handss. z. B. Nitr. I. II. (Vat. XIII.) Vat. XVI. (Nestor.) Med. I, 40 ꝛc. bei Adler, verss. N. T. Syr. Vgl. auch Hottinger, thes. philol. S. 222 f.

c) Solche Verzeichnisse (ἐκθέσεις κεφαλαίων, capitulationes, breviaria, indices capitum) aus dem A. T. z. B. bei Martianay vor Hieron. opp. T. I. und proll. Dazu IV, 1. 2. Aus dem N. T. bei Blanchin. ev. quadrupl., im cod. Alex. ed. Woide vor den einzelnen Evangelien und in dem Millschen N. T. (gehören aber eigentlich nicht hieher, da sie sich nicht auf eine Sinnabtheilung, sondern auf die Abschnitte einer Harmonie

entsprechenden Zahlen versehen, ja als Ueberschriften über die Columnen (eigentlich tituli) gesetzt werden. Auf solche Absätze, oder gar auf ihre capitula (lemmata) oder tituli, mag sich auch meistens jene ältere Citirweise nach dem Inhalte des Zusammenhangs, worin die betreffende Stelle steht, — nach Art der Paraschencitate in der Mischnah (s. Beisp. oben S. 837 N. b) — beziehen, und demnach nicht so unbestimmt seyn, wie es den Anschein hat a). Dagegen die capitula des Hieronymus, die man am Ersten für bestimmte, auch äußerlich hervortretende Abschnitte halten sollte, und in denen ich die hebräischen Paraschen um so eher wiederzufinden hoffte, da mehrere der bei Martianay und in den Einleitungsschriften angeführten Beispiele von ihm ausdrücklich als hebräische Abtheilungen und von den griech. und latein. abweichend bezeichnet werden (wie zu Jes. 13, 2. Hos. 4, 4. Am. 6, 1. Mich. 6, 9. Soph. 3, 14.) und wirklich auch häufig mit den hebräischen Pa-

---

zu beziehen scheinen, wie die kleinern Ammon. Euseb. Capp., s. Mill, proll. §. 354 ff.). Im ἀποστολικὸν sind am Verbreitetsten und Bekanntesten die Euthalischen Verzeichnisse (bei Oecumenius, in den Ausgaben des N. T. von R. Stephanus, Mill u. a., authentisch zuerst in Zaragni monumenta vett. eccl. Gr. Rom. 1698. S. 403 ff.). — Wie alt und allgemein diese Sitte ist, ergibt sich daraus, daß schon unter den classischen Schriftstellern mehrere ihren Werken solche indices capitum zur Erleichterung der Uebersicht des Inhalts vorangesetzt haben, z. B. Plinius vor seiner hist. natur. das ganze erste Buch (vgl. das Ende der Dedication, wo er sich auf Vorgänger hierin beruft), Gellius, Solinus. Siehe darüber Salmasius, exercc. Plin. ad Solinum proll., und besonders Crojus, obss. N. T. cap. V., den gründlichsten Schriftsteller über alle diese Gegenstände.

a) Vgl. Jablonsky Vorr. zu seiner Ausg. des A. T. §. 37. not. t. Jahn, Einl. §. 102. S. 370 (der aber fälschlich an die masor. Sidren dabei denkt). Frühe Beispiele solcher Citate, die sich wirklich in einer vorhandenen ἔκθεσις κεφαλαίων wiederfinden, weist Crojus obss. c. 4. S. 33. in Citaten des Basilius und Athanasius nach.

raschen zusammenfallen (wie z. B. Gen. 25, 13—18. 49, 22—26. Jer. 9, 16. 18. Soph. 3, Ende), haben sich bei genauerer Untersuchung als ganz willkürlich aus dem Zusammenhang ausgehobene — seyen es citirte, oder zur Erklärung, Betrachtung, Untersuchung vorgelegte — Textstücke, von sehr verschiedenem Umfange, bald aus einem größeren Kapitel in unserm Sinne, bald nur aus einem Vers oder Halbverse (vgl. Quaestt. in Gen. 4, 15. 15, 16. 36, 24. 43, 11. 48, 5.) bestehend, kurz als gleichbedeutend mit locus (Stelle und Gegenstand einer Untersuchung ꝛc.), ausgewiesen; und selbst in denjenigen Stellen, wo er von einer Verschiedenheit der hebr. und griech. Kapitelabtheilung spricht, scheint er nicht auf eine derartige Bezeichnung im Texte gesehen zu haben, sondern lediglich der Anweisung seiner hebr. Lehrer und der Tradition gefolgt zu seyn, so daß demnach diese Aeußerungen ganz von derselben Art wären, wie die über die hebr. Vocalisation und sonstige Aussprache, nach den Ergebnissen einer frühern Untersuchung (im zweiten Theile dieser Abhandlung, Studien und Krit. 1830. 3. Heft) zu betrachten sind. Ganz eben so verhält es sich mit den περικοπαὶ und ἀναγνώσματα des Origenes, die eben so willkürlich ausgehobene Texte zur homiletischen Betrachtung sind, wie die capitula des Hieronymus zur exegetischen. Die nähere Nachweisung aus den einzelnen Stellen behalte ich mir für eine andere Gelegenheit vor a).

Von anderer Art und zum Theile viel spätern Ursprungs sind dagegen die übrigen theils kirchlichen, theils zu ge-

---

a) Ueber περικοπή, ἀνάγνωσμα, capitulum am Besten Crojus c. 3. 4. Huetius, nott. ad Origenis commentaria, S. 18., und daraus Suicer, Thes. u. d. WW., die sich aber nicht gleich bleiben und von der unrichtigen Voraussetzung einer frühen Eintheilung der Bibel in Lesestücke nach dem vermeintlichen Muster der jüdischen Sabbathsperikopen ausgehen (vgl. dagegen S. 843 N. b).

lehrten Zwecken gemachten Abtheilungen des alttest. Textes. Dahin gehören

1. Die sogenannten großen Paraschen, d. i. die heutigen Sabbathsperikopen des Pentateuchs, welche den Text lediglich zu dem Zwecke, das heil. Buch innerhalb eines Jahres ganz durchzulesen, in eine gewisse Anzahl von willkürlichen Abschnitten zerlegen. Man hält diese gewöhnlich für älter, als die kleinen Paraschen a), allein ganz mit Unrecht: denn im Talmud kommen sie noch nicht vor, sondern erst in der Masorah (die danach citirt), und werden daher auch in den Synagogenrollen ignorirt b). — Dahin gehören

---

a) So z. B. Io. Morinus, ex. 17. c. 7. p. 493 ff., Huetius, nott. ad Origenis commentaria, S. 18., und alle Einleitungsschriftsteller, die zum Theile die kleinern Paraschen für spätere Unterabtheilungen der großen gehalten haben. Jahn Einl. §. 100. bezieht sogar diese vermeintlichen Unterabtheilungen geradezu auf die Wochentage und die einzelnen Vorleser, was dann Bertholdt Einl. §. 59. in seiner Weise sofort genetisch nachweist und in Geschichte verwandelt, aber nicht nur ohne allen traditionellen Grund und reine Vermuthung, sondern auch in handgreiflichem Widerspruche mit den Thatsachen ist. Nur so viel ist richtig und aus der Natur der Sache von selbst begreiflich, daß man bei Vertheilung der Sabbathsperikopen auf die sieben Vorleser möglichste Rücksicht auf die durch die kleinen Paraschen bezeichnete Abtheilung der Materien nahm, s. Vitringa synag. vet. S. 966. 969 f.

b) Die im Talmud häufig erwähnten Paraschen sind keineswegs die großen, wie de Wette a. a. O. Note c) nach Joh. Morinus annimmt, sondern sämmtlich die kleinen, s. oben S. 837 f. N. b. a. b. In diesen bestanden die damaligen Lesestücke nicht nur an Festtagen, sondern auch an Sabbathen *). Daraus erklärt sich auch

*) Der wesentliche Unterschied zwischen jenen frühern und den heutigen Sabbathslectionen besteht darin, daß jene bloß ausgehobene größere oder kleinere Lesestücke von passendem Inhalte, wie noch jetzt die Haphtaren, waren, diese aber den gesammten Text des Pentateuchs von vorn bis hinten innerhalb eines Jahres zur Vorlesung zu bringen dienen. Von jener Art waren auch die Lesestücke in der christlichen Kirche, und sind es ge-

auch die Haphtaren in den Propheten, die von Anfang an bloß ausgehobene kirchliche Lesestücke gewesen sind, übrigens viel älter sind, als die heutigen Sabbathsparaschen a), und sich auch mehr in ihren ursprünglichen Grenzen gehalten zu haben scheinen. Ferner

2. die vom Herausgeber der ersten rabbinischen Bibel, R. Jakob ben Chajim, zuerst aufgefundenen und hinter jedem Buche nebst den Paraschen und Versen gezählten סדרים; und

3. die heutige Kapitelabtheilung, die, zunächst durch das Bedürfniß des Citirens in den Concordanzen herbeigeführt — zuerst in der lat., dann in der hebr. des R. Nathan — nach dem Vorgange des R. Jakob ben Chajim in die hebr. Bibelausgaben übergegangen ist, aber in den correcteren mit Recht keine Aenderung in den traditionellen Räumen gemacht hat.

---

allein die sonderbare Erscheinung, daß ein großer Theil der heutigen Sabbathsperikopen sogenannte geschlossene Paraschen sind, und eine sogar, Gen. 47, 28., (nach El. Levita Mas. S. 228 auch Gen. 28, 10; vgl. darüber Io. Morinus ex. 17, 7, 6. 19, 2, 14.) gar keinen Zwischenraum vor sich hat. Im erstern Falle fiel nämlich die neue Perikope auf eine Stelle, wo früher eine geschlossene Parasche (d. i. eine kleinere Sinnabtheilung durch innern Zwischenraum), im letztern, wo gar keine gewesen war. Bekanntlich hat dieß nachmals, als der Ursprung vergessen war, sehr abentheuerliche dogmatische Erklärungen bei Juden und Christen veranlaßt, s. Buxtorf de abbreviaturis, S. 297 f., Jarchi zu d. St.

a) Schon in der Mischnah der מַפְטִיר erwähnt und Lesestücke bezeichnet, z. B. Megill. c. 4 (ganz); vgl. Maim. und Bart. zu c. 3, 4. 5. 6.

blieben. Dagegen würden die Euthalischen ἀναγνώσεις, die den gesammten Text der Ap. Gesch. und der apost. Briefe umfassen und in 54 Portionen (offenbar nach der Zahl der Sonn- und Festtage) zerlegen, hinsichtlich dieses Theils des N. T. ein dem heutigen ähnliches Vorlesesystem eingeführt haben, wenn es Eingang in der Kirche gefunden hätte.

2. Abgesetzte Zeilen und Halbzeilen in poetischen Texten.

Wie schon in der Prosa unter den eben abgehandelten Absätzen neben den größern sich auch kleinere finden, so oft in einer Materie natürliche Einschnitte deutlicher hervortreten: so waren in den poetischen Büchern und Stücken — die vermöge ihrer rhythmischen Natur (wovon weiter unten) eine regelmäßige Wiederkehr entsprechender Glieder zeigen — die einzelnen Sätze oder rhythmischen Glieder von jeher, oder doch von den frühesten Zeiten der heiligen Kalligraphie an, zeilenweis abgesetzt, wie es die graphische Sitte aller bekannten Völker mit sich bringt a). Die früheste und deutlichste Beurkundung derselben findet sich in den lateinischen und griechischen Uebersetzungen, theils in den noch vorhandenen Handschriften, die zum Theile bis ins vierte oder fünfte Jahrhundert hinaufreichen b), theils in den Nachrichten der ältern Kirchenväter, besonders des Hieronymus. Diese Zeilenabsätze heißen στίχοι, versus, auch, wo Abstufung von größern

a) Dieser Gegensatz der Poesie und Prosa zeigt sich namentlich bei den Arabern, die noch bis auf den heutigen Tag in der Regel die Prosa ohne alle Interpunction schreiben, aber die Verse stets absetzen. Bei den Griechen und Lateinern zeigen schon die ältesten Inschriften (z. B. die melische, potidäische) und Handss. (z. B. Virg. Vat. und Flor.) Versabtheilung. Worauf gründet sich die Behauptung Schneiders (Versuch über den Pindar, bei Eichhorn Einl. §. 75, 1), daß die Griechen die Verse fortlaufend geschrieben hätten?

b) z. B. cod. Alex. ed. Grabe (Breitinger), (vgl. dessen proll. zu T. I. c. 1. §. 6. und zu T. IV.), cod. Vat. (wonach Tommasi's Psalterium Lat. Rom. 1697. Einsied. 1727. abgetheilt ist), Psalt. Turic. (beschrieben in Breitinger ep. ad Card. Quirinum. Tur. 1748. S. 9 f. 67.), Psalt. Sangerman. und andere in (Fabr. Stapulensis) Psalterium quincuplex. Par. 1508, auch 1513 (Probe des Sangerm. 172 in Blanchini ev. quadr. II, 600. tab. 1), Psalt. gr. lat. Veron. bei Blanch. a. a. O. I, 532. tab. 2, Psalt. gr. lat. Coisl. 186 ebendas., die codd. lat. bei Martianay in der Ausg. der Opp. Hieron. T. I.

und kleinern Sätzen (Versen und Halbversen oder kleinern Versgliedern) sich findet — κῶλα καὶ κόμματα = membra et caesa; die so geschriebenen 5 Bücher στιχήρεις, die Schreibweise στιχηρῶς oder στιχηδὸν γράφειν, die Zählung derselben στιχομετρία a); und gelten für eine ursprüngliche oder doch unvordenkliche Abtheilung b). Daß sie aber auch im hebr. Originale früher stattgefunden haben muß, beweisen folgende Gründe.

1. Die constante Beobachtung derselben — nur in einer wahrscheinlich durch die größere Breite der hebr. Columnen modificirten Form, nämlich gespaltene Stichen oder Zeilen, d. i. Hemistichen, im eigentlichen Sinne, theils durchgängig: אָרִיחַ עַל אָרִיחַ, theils abwechselnd mit ganzen: לְבֵנָה עַל גַּבֵּי אָרִיחַ c) — in den eingeschalteten Liedern

---

a) S. darüber vor allen Dingen Croius obss. N. T. c. 8—12. (daraus Suicer, thes. eccl. Art. στίχος); ferner Io. Morinus, ex. XV. c. 2. R. Simon, hist. cr. du V. T. I. c. 28. Martianay proll. IV, 3 zu Hieron. opp. T. I. (Die hauptsächlichsten Stellen hieraus bei de Wette Einl. §. 77, not. f). Vgl. auch Moutfaucon, palaeogr. S. 30. Lehrgeb. der Dipl. III, §. 85. Jahn, Einl. §. 99. Ueber cola und commata vgl. unten S. 856 N. b).

b) Hesychius Hieros. (bei Valesius zu Euseb. hist. eccl. VI, 16, bei Grabe (Breitinger) prolegg. zu T. I. c. 1. §. 61. und bei Martianay a. a. O.) bezeichnet sie, im Gegensatze mit den in den Propheten gemachten, die er eine „alte Erfindung der Väter" nennt, als von den Verfassern selbst herrührend. Vgl. Hieronymus praef. Iesai.: „nemo cum prophetas versibus viderit esse descriptos, metro eos aestimet apud Hebraeos ligari et aliquid simile habere de Psalmis et operibus Salomonis, sed" etc., wonach sie in den genannten poet. Büchern herkömmlich, in den prophetischen aber von Hieronymus neu eingeführt war.

c) Abarbanel ad Exod. 15, in Mantissa diss. an Cozri, ed. Buxtorf, S. 409. Ich vermuthe, daß die letztere Form ursprünglich dreigliedrigen Versen angehörte, später — wie es solchen Formen, deren Grund man nicht mehr kennt, zu gehen

des Pentateuchs und der historischen Bücher (Exod. 15. Deut. 32. Richt. 5. 2. Sam. 22.), wo sie theils durch eine strenge talmudische Vorschrift a), theils durch den Gegensatz der Prosa fester gehalten wurde.

2. Aber auch die poet. Bücher, in dem bei den Juden gangbar gewordenen engern Sinne (Psalmen, Sprüche, Hiob), finden sich in vielen gerade der ältesten Handschriften noch so abgetheilt b).

Die talmudischen פְּסוּקִים (von פסק, secare, abscindere, κόπτειν) entsprechen der Etymologie nach ganz den gr. und lat. κόμματα, caesa, d. i. Halbversen, Versgliedern (deren zwei nach hebr. Schreibweise auf einer Zeile, שִׁיטָה, neben einander stehen und so zugleich als zwei Stücke, Abschnitte der Zeile erscheinen); und dieß scheint demnach die ursprüngliche Bedeutung des Worts zu seyn, das dann auf die ganze rhythmische Periode eben so übergetragen wurde,

---

pflegt — beliebig und promiscue für Verse aller Art neben jener in Gebrauch kam. Zu der erstern vgl. die arabischen und altdeutschen (z. B. im Niebelungenliede) auf derselben Zeile neben einander liegenden Halbverse.

a) Schabb. fol. 103, 2. Sopher. c. 12, an welcher letztern Stelle auch die Zeilenanfänge in Ex. 15. Deut. 32. Richt. 5. angegeben sind; hie und da abweichend von der heutigen Observanz, aber keineswegs größtentheils, wie Io. Morinus exerc. 15, 2, 6 behauptet.

b) Dahin gehören z. B. die codd. Paris. reg. 5 und 6 bei Martianay proll. IV. 3, cod. Bodlei. 5 (Kennicott diss. I. super rat. text. hebr. S. 308); cod. Cassel. (Schiebe, §. 23); codd. Regiomontt. (Lilienthal, S. 17. 46 f.). Andere s. Wolf bibl. hebr. II, S. 298. 309. Eichhorn, Einl. §. 348 f. Vgl. auch R. Simon a. a. O. S. 156. Die unleugbare Entartung und Verschiedenheit dieser Abtheilungen in den hebr. Handss. ist auch den griech. und lat. nicht fremd, und berechtigt so wenig, die ganze Sitte mit Tychsen, tentam. de varr. codd. S. 294 ff., als neu zu verwerfen, als die Verschiedenheit der Handss. in den Paraschen und ihren Räumen das hohe Alterthum derselben verdächtig machen kann.

wie dieß mit dem gr. und lat. στίχος und versus geschehen ist. Daß sie in diesem Sinne in den poetischen Büchern früher wirklich stattgefunden haben müssen, beweist eine Angabe über die Verszahl der Psalmen, die sich den griech. und latein. Stichometrien nähert a).

4. Die bei den Kirchenvätern gangbare Tradition, daß die Stichenabtheilung der poetischen Bücher von den Verfassern selbst herrühre (s. S. 846 Note b), und die damals allgemein übliche — schon bei Josephus und Philo vorkommende — Vergleichung mit den classischen Versmaßen, die sich wenigstens bei dem sprachgelehrten Hieronymus auf das Original zu beziehen scheint b), so wie die Sitte der Stichenabtheilung in den gr. und latein. Hdss. selbst (wobei der Umstand nicht zu übersehen, daß sie sich in Ansehung der in den historischen Büchern eingeschalteten Lieder fast auf dieselben beschränkt, die noch jetzt in dem hebr. Text abgesetzt werden, mit Uebergehung vieler andern) würde nicht wohl haben entstehen können, wenn in dem Originaltexte keine äußere Veranlassung dazu gewesen wäre.

5. Daß die Abtheilung in unsern bekanntlich sämmtlich nachmasorethischen hebr. Handschr. wieder in Abgang ge-

---

a) Kidduſch. fol. 30, 1 zählt im Pentateuch 5888 Verse (hier ganze Verse, Perioden, wie die heutigen, deren jetzt 5845 gezählt werden), in den Psalmen 8 mehr, in der Chronik 8 weniger (hier Versglieder, Stichen). Vgl. Buxtorf, Tiber. I, c. 8. S. 43 f. (Ausg. v. 1665. 4.). Dagegen Io. Morinus exerc. 15, c. 1 liest 8888, wofür das Spiel mit der Zahl 8 spricht, was aber freilich auch die ganze Angabe hinsichtlich der Psalmen und der Chronik, die in den griech. Stichometrien nur zu 5000—5500 Versen berechnet werden) ebenso gut, wie hinsichtlich des Pentateuchs (der, selbst wenn man ihn stichisch geschrieben annehmen wollte, doch weit mehr Stichen haben muß) historisch unbrauchbar machen würde.

b) Die Stellen s. bei Martianay a. a. O. IV, 4. 5 (der diese verkehrte Ansicht auf eine lächerliche Weise zu unterstützen sucht).

kommen ist, erklärt sich theils aus dem Streben nach Raumersparniß und Bequemlichkeit, das sich in manchen Handschr. deutlicher an den Tag legt a), theils aus dem Einflusse der spätern Interpunction, die in den meisten Schriftarten an die Stelle früherer Absätze zu treten und diese zu verdrängen pflegt (s. unten).

Anm. Die Empfänglichkeit der alten Kalligraphie für die leisesten Regungen des Rhythmus (d. i. des Parallelismus der Bewegung) zeigt sich auch in den selbst in die gedruckten Bibelausgaben übergegangenen tabellarischen Absätzen, so oft kleine Texttheile in kurzen Entfernungen regelmäßig wiederkehren (Refrains), z. B. Jos. 12 (das Wort אֶחָד), Kohel. 3, 1—8 (עֵת), Ester 9, 6—11 (Namensverzeichnisse mit אֵת), und in manchen Ausgg. die alphabetischen Psalmen 111. 112. 119 und Ps. 136 mit dem Refrain כִּי לְעוֹלָם חַסְדּוֹ. Eben so in griech. und lat. Handss., z. B. die Genealogie Luc. 3, 23 ff.

3. Uebergang zum Folgenden. Periodenabtheilung in prosaischen Texten von zweifelhafter Bezeichnung.

Der rhythmischen Satzabtheilung der poet. Bücher stellte sich in den prosaischen Büchern — wenigstens den Vorlesebüchern — eine logische Periodenabtheilung zur Seite, die — ebenfalls unter dem Namen פְּסוּקִים — schon in der Mischnah als eine beim Vorlesen des Gesetzes und der Propheten beobachtete Abtheilung erwähnt wird b), auch wahrscheinlich auf eben diesem Wege ent-

a) Vgl. Martianay a. a. O. IV, 3 und die dort angeführten Beispiele, namentlich aus cod. Colbert., der die ersten 10 Psalmen stichisch schreibt, dann aber wieder in die fortlaufende Schreibung fällt.

b) Megilla c. 4, 4: „wer im Gesetze vorliest, soll nicht weniger als 3 Verse lesen; dem Uebersetzer (aber) soll er (nur) 1 Vers (d. i. Vers für Vers) vorlesen, in den Propheten 3; wenn

standen ist a), in der Gemara aber bereits so fest steht, daß sie von Moseh d. i. von unvordenklicher Tradition abgeleitet wird b), und von mehreren Büchern Zählungen derselben (wie die griech. und lat. Stichometrien), und zwar aus alter Ueberlieferung angeführt werden c). Daß es aber unsre heutigen Verse sind, ergibt sich unzweifelhaft aus den Stellen des Talmuds, worin die Verszahl gewisser Abschnitte ausdrücklich angegeben oder mittelbar angedeutet wird d); und selbst die erwähnte Verszählung ganzer

---

diese aber 3 Paraschen (Absätze) sind (z. B. Jes. 52, 3—5), jeden besonders."

a) Namentlich durch die Nothwendigkeit, die Uebersetzung nach möglichst kleinen Sinnabschnitten, welchen die Gemeinde folgen konnte, (also periodenweise) einfallen zu lassen. Auf diese Entstehung bezieht sich auch vielleicht die talmudische Benennung der Verse קְרָא (eig. Vorgelesenes = מִקְרָא, daher beides sowohl von der ganzen h. Schrift, als von jeder einzelnen vorgelesenen Stelle, Vers; vergl. Mischn. Sota 5, 2. 7, 2).

b) Megill. fol. 22, 1: „wir theilen keinen Vers ab (פסקינן), den Moseh nicht abgetheilt hat." Vergl. von den Paraschen die Stelle oben S. 839. N. a.

c) Kiddusch. fol. 30, 1: „die Alten (רִאשׁוֹנִים) sind deßwegen סוֹפְרִים genannt worden, weil sie alle Buchstaben des Gesetzes zählten und sagten: das ist der mittelste Buchstabe, das mittelste Wort, der mittelste Vers im Gesetz — in den Psalmen." Denn „unsre größern Meister haben überliefert (תָּנוּ רַבָּנָן): 5888 Verse hat das Gesetz rc." s. oben S. 848 N. a.

d) Z. B. in der Mischna Megill. 4, 4 wird Jes. 52, 3—5 als 3 Verse, die zugleich 3 Paraschen sind, bezeichnet (vergl. die Ausll. und Tr. Sopher. c. 11, 1). Sot. 7, 6 eben so Num. 6, 24—26. — Taan. 4, 3 wird eine Vorschrift über das Vorlesen der Schöpfungsgeschichte Gen. 1 gegeben nach Paraschen und der gesetzlichen Verszahl (vergl. Megill. 4, 1—4. Bartenora und Lund zu d. St.). — In der Gemara Bab. Baba bathr. f. 14, 2. Menach. f. 30, 1. wird die Stelle Deut. 34, 5—12 als „die letzten 8 Verse im Gesetz" bezeichnet. Megill. f. 21, 2 f. enthält eine Vorschrift über Num. 28, 1—15 nach Paraschen und Verszahl. Chag. f. 6, 2 wird Exod. 24, 5

Bücher, ob ſie gleich in mancher Hinſicht auffallend und verdächtig iſt, läßt ſich wenigſtens im Pentateuche leicht mit der heutigen vereinbaren a). — Neben den פְּסוּקִים kommen aber in der Gemara b) für die Sinnabtheilung (פִּיסוּק c)) — die wegen ihrer exegetiſchen Wichtigkeit ſehr hervorgehoben und in den Schulen als Kunſt gelehrt wird — auch noch andre Namen vor, namentlich פִּיסוּקִים (Abtheilungen, Pauſen), gewöhnlicher פִּיסוּקֵי טְעָמִים (Sinn- oder Satzab-

---

ein קְרָא genannt. Kiddusch. f. 30, 1 eben ſo Ex. 19, 9 mit der Angabe, daß die Abendländer ג׳ פְּסוּקִים (etwa zu leſen פִּיסוּקִים = Pauſen, Sätze? es iſt S'golta darin) daraus machen.

a) Wofern man nämlich der Lesart unſrer Talmudausgaben 5888 folgen darf, und nicht mit Morinus 8888 leſen muß. Die maſor. Verszahl iſt 5845, der Unterſchied alſo 43, der ſich aus der verſchiedenen Berechnung der eingeſchalteten Lieder Ex. 15 und Deut. 32 (nach Stichen) und des Dekalogs (nach 10 שִׁירִים) auf die von Abicht bei Wolf bibl. hebr. II, 473 f. angegebene Weiſe ausgleichen läßt.

b) Dahin gehören zunächſt die talmud. Erklärungen über Neh. 8, 8: Gemar. Hieros. Megill. c. 4 fol. 74, 4. Bab. Megill. fol. 3, 1. Nedar. fol. 37, 2; ſodann Nedar. fol. 37, 1. Chag. f. 6, 2. Berach. fol. 62, 1. Ueberſetzt und erklärt bei Buxtorf Tib. c. 8. 9. Burt. (d. Jüngere) punct. ant. S. 80 ff. und am Ausführlichſten L. Cappellus arcan. punct. II, c. 4 ss. Io. Morinus exercc. 15, c. 3. 4.

c) Von פָּסַק ſchneiden, ſcheiden d. i. a) abſchneiden, endbigen; b) einſchneiden, trennen (in der Mitte); intr. aufhören, innehalten — insbeſondere mit der Stimme oder Feder; daher nomina von Stimm- und Schriftabſätzen: פִּסְקָה Zwiſchenraum, Pauſe (ſ. S. 832. N. a.); פִּיסוּק (פִּסּוּק) הֶפְסֵק, הַפְסָקָה, eig. nom. actionis das Abtheilen, Innehalten, dann auch object. von den gemachten Abtheilungen oder Pauſen; verſchieden von פָּסוּק pass. Abgeſchnittenes, segmentum, caesum (κόμμα), insbeſondere Halbvers, Vers; vgl. z. B. Schulch. Str. II, 274 פִּיסוּק פְּסוּקִים, Versabtheilung, Talm. פִּיסוּק טעמים, Sinn- oder Satzabtheilung.

theilungen), auch טעמים allein a) und einmal הַכְרִיעִים b); die bald Leseabtheilungen überhaupt, bald aber im engern Sinne Satzabtheilungen innerhalb der פסוקים, namentlich Halbverse, zu bezeichnen scheinen.

Ob nun aber diese Abtheilungen auch damals schon äußerlich bezeichnet waren, oder nur mündlich und aus Tradition beim Lesen gemacht wurden, ist eine alte Streitfrage, die noch immer nicht mit Sicherheit entschieden werden kann. Für das Letztere sprechen gewichtige Gründe:

1. Daß der Talmud nie einer äußern Bezeichnung — durch Zwischenräume oder Punkte — erwähnt, so oft er auch von Versen u. dgl. spricht; namentlich da, wo er die genauesten Vorschriften für das Abschreiben der Torah und die zu beobachtenden Räume gibt (oben Seite 847 Note a.), davon schweigt; daher auch

---

a) טַעַם eig. Geschmack, trop. (wie in andern Sprachen) s. v. a. Verstand, gesunde Vernunft, vergl. lat. sapere; insipidus, deutsch abgeschmackt, fade (Gesenius W. B.); dann im chald. rabb. objectiv ratio, sententia, Grund, Sinn, Urtheil. Wenn es nun im Talmud von Leseabtheilungen gebraucht wird, und zwar im plur., so kann dieß entweder von der Bedeutung Sinn ausgehen (meton. Zeichen, die dem Sinn zu Hülfe kommen), oder — wegen des plur. noch besser — Satz, der einen Sinn gibt, wie das lat. sententia. Oder sollte das Wort vielleicht schon, wie später, den Ton (Hebung und Senkung der Stimme) beim Lesen bezeichnen, den ein Rabbine (Muscati ad Cozri 2, 80 bei Buxtorf punct. ant. p. 218) treffend mit der Würze der Speisen vergleicht, und wodurch sich Abtheilungen ergeben, namentlich etwa der Tiefton (vergl. הכריעים folg. Not.)?

b) Megill. Hieros. c. 4. fol. 74, 4. Vielleicht Senkungen d. i. Tiefton oder Druck d. i. τόνος, von כרע deprimere sc. vocem. Buxtorf Tib. c. 8 und Burt. der Sohn punct. ant. S. 82 übersetzen es pausae distinguentes; aber im lex. talmud. fehlt die Bedeutung.

2. die Synagogenrollen sie nach alter Observanz fortwährend ignoriren a);

3. das Beobachten der Abtheilungen wird als eine Kunst, die in den Schulen gelehrt wurde, dargestellt b), und als solche erscheint sie auch in den Stellen über das Vorlesen Neh. 8, 8, da hiebei — nach Morinus (S. 449) treffender Bemerkung — doch wohl eine Synagogenrolle vorausgesetzt wurde, eben so,

4. in der merkwürdigen Stelle Kiddusch. fol. 30, wo, nachdem die überlieferten Verszählungen mehrerer Bücher angeführt worden, bemerkt wird, daß man jetzt nicht mehr im Stande sey, diese Zahlen zu controliren, weil man nicht mehr geübt sey im Verszählen c).

Allerdings hält es auf der andern Seite schwer, zu glauben, daß Abtheilungen, die seit Jahrhunderten beim Vorlesen bestanden, eigne Namen führten (wie die Paraschen), gezählt waren, und worüber die Talmudisten streiten, ob sie zum Gesetze gehören oder nicht d), noch zu keiner äußern Existenz gekommen seyen; auch läßt sich den obigen Gründen noch Manches entgegensetzen — z. B. daß die Observanz in den Synagogenrollen einen Gebrauch von Zeichen in den damaligen gemeinen Handss. nicht ausschließe, besonders da im Tr. Soph. c. 3, 5 solche Handss.,

---

a) Die Angabe Jablonsky's praef. bibl. §. 37, daß sie durch den Zwischenraum eines viereckten Buchstaben getrennt wurden, ist gegen die allgemeine Tradition, obgleich sich auch in hiesigen Rollen häufig eine mehr oder minder deutliche Versabtheilung blicken läßt.

b) Nedar. fol. 37, 1. Berach. 62, vergl. Cappell. ad Morin. a. a. O.

c) Morinus exerc. 15, c. 1.

d) Nedar. l. c. vergl. Cappellus II, c. 4, 17 ss. c. 5. Aehnlich wird von den Korangelehrten der Satz aufgestellt, daß die Punkte nicht zum Koran gehören (non esse de Corano), wie hier (non esse de lege), s. Silv. de Sacy mem. de l'acad. des inscr. Tom. 50. p. 345 not.

welche die Versabtheilung durch Punkte bezeichnen, wirklich erwähnt sind; daß die Kiddusch. f. 30 erwähnte Schwierigkeit, die Verse zu zählen — wie eine darauf folgende Bemerkung (daß die Abendländer den Vers Ex. 19, 9 in 3 Verse oder Pausen theilen) zu verstehen gibt — in dem Schwanken oder den landschaftlichen Abweichungen der Tradition ihren Grund zu haben scheint u. a. m. Allein die obigen Gegengründe scheinen doch überwiegend. Wenn indessen eine Bezeichnung anzunehmen seyn sollte, so kann es keine andre als durch kleine, nur wenig hervortretende Zwischenräume gewesen seyn, worauf die Analogie der geschlossenen Paraschen einer- und der Wortabtheilung andrerseits, das Beispiel alter gr. und lat. Handss., die weder Stichen noch Interpunction haben (oben S. 837 N. a.), und schon der natürliche Parallelismus zwischen Stimm- und Schriftabsätzen (interstitia) zunächst führt. Auf keinen Fall können es Stichen gewesen seyn, wie nach der Analogie der neutestamentlichen Stichenschreibung angenommen worden ist a), was sich schon dadurch widerlegt, daß es die unverbrüchliche Paraschenabtheilung aufheben würde, aber auch der gesammten morgenländischen b) und gewissermaßen selbst der abendländischen Schriftobservanz in

---

a) So zuerst Joh. Prideaux connexion I, 5 (auch bei Carpzov crit. s. S. 156 f.); danach Bertholdt Einl. I, §. 62. de Wette Einl. §. 77. (Io. Morinus und R. Simon aber gehören nicht hieher). Prideaux denkt dabei an eigentliche Stichen (Zeilen) und doch zugleich an masorethische Verse (Perioden), was nicht mit einander bestehen kann, da keine Seite so breit war (die hebr. sind durch eine talmudische Vorschrift Menach. fol. 30, 1 auf 30 Buchstaben Breite bestimmt), um eine Periode von der gewöhnlichsten Größe in eine Zeile zu fassen. Ueberhaupt ruht die Hypothese in ihren Einzelnheiten, die eine vom N. T. entlehnte Geschichte ohne Weiteres auf das A. T. überträgt, auf lauter geschichtswidrigen Voraussetzungen.

b) Die Angabe Löscher's de causis l. hebr. S. 356 von prosaischen Stichen in uralten hebr. Handss. verdient keinen Glauben und beruht ohne Zweifel auf Mißverständniß.

den uns vorliegenden Denkmälern, die nur poetische Stücke so schreiben und dadurch einen festen Gegensatz zwischen Prosa und Poesie darstellen a), widerspricht, und das Zeugniß des Hieronymus gegen sich hat (s. oben und gleich nachher). Nur der Dekalog war nach einer alten Nachricht ursprüglich ausnahmsweise in 10 Reihen (שיטין = στίχοι) d. i. theils Zeilen, theils größern Absätzen (Strophen) geschrieben b), die sich der spätern Schreibweise ge-

---

a) Weder die angebliche Stichenschreibart der alten Griechen vor Aristophanes von Byzanz (Montfaucon pal. S. 30. Salmasius ep. ad Sarrav. in Chron. Gotwic. S. 28 f. Lehrgeb. d. Dipl. II, §. 140. III, §. 85.), noch die Nachrichten von der Stichenzahl gewisser Werke des Alterthums (s. Io. Croius obss. N. T. cap. X. Io. Morinus exerc. 15, c. 2, 1 S. 444. Martianay proll. IV, 3) und die Stichenzählungen in lat. und gr. Handss. des A. T. (Morinus, 17, 2, 15. Montfaucon bibl. Coisl. S. 43. 49. 104 2c. 262. Martianay a. a. O. Cotelerius P. P. apost. S. 8) können das Gegentheil erweisen, da diese Stichen nirgends mehr zu sehen und von zweifelhafter Beschaffenheit, wahrscheinlich bloße Columnenzeilen (vergl. die Stellen bei Crojus cap. XI., besonders Quinctil. X, 2 von dem jungen Redner, der zu lange Reden hielt, weil sein von der „Verszahl" entlehnter Maßstab durch ein sehr breites Format der Schreibtafel vergrößert wurde), auf jeden Fall in der urkundlich beglaubigten Zeit nicht gangbar sind. Die zuverlässigste Nachricht darüber Hieronymus praef. Iesai. spricht nur von Cicero und Demosthenes und vielleicht gehört dahin, was im cod. reg. Cic. quaest. Tusc. nach Salmas. a. a. O. und proll. ad Solinum („saltuatim per periodos inaequales descripti") zu sehen ist. Was es mit den neutest. Stichen für eine Bewandtniß habe, siehe S. 856 N. b).

b) Targ. Cant. 5, 13 (s. El. Levita bei Hottinger thes. phil. p. 225 ss. Buxtorf clav. masor. h. v. p. 273): „duae tabulae lapideae scriptae erant 10 lineis (שׁיטין), quae similes ordinibus vel areolis horti aromatici." Die größern Gebote, wie das erste und dritte, werden hier in demselben Sinne Zeilen genannt, wie in der griech. und lat. Stichenschreibung auch diejenigen Sätze, welche sich durch 2—5 und mehrere Zeilen hin erstrecken als ein στίχος oder versus gezählt werden.

mäß in geschlossene Paraschen verwandelt haben, und das Andenken an die ursprüngliche Einheit der größern Absätze, die jetzt durch die Versabtheilung zerrissen sind, auch in einer doppelten Accentuation, wovon die eine den Versen folgt, die andre den Paraschen, an sich tragen. Dagegen hat Hieronymus in seiner lat. Uebersetzung der Propheten nach dem Beispiele griech. und lat. Handss. des Demosthenes und Cicero eine zeilenweis abgesetzte Sinnabtheilung (versibus descripti, praef. Iesai.), die eine Abstufung von größern und kleinern Sätzen (cola et commata) darstellt, so wie in den Büchern Josua, Ezra und der Chronik (der vielen Namen wegen) häufige Absätze (versuum cola, distinctiones in membra divisas) — Beides zur Erleichterung einfältiger Leser — neu eingeführt a); eine Abtheilung, die sich nicht nur in Handss. seiner Uebers. erhalten hat (in der Benedictinerausgabe derselben befolgt), sondern auch im N. T. nachgeahmt worden ist b).

a) S. die Vorreden zu Iesai., Ezech., Ios., Ezr., Paralipp. Daß er diese Einrichtung weder in hebr. noch in gr. und lat. Bibelhandss. vorgefunden, sondern selbst erfunden hat, sagt er praef. Ies. ausdrücklich (interpretationem novam novo scribendi genere distinximus). Daß es keine Interpunction gewesen, wie Chron. Gotwic. p. 22 meint, sondern Zeilenabsätze, ergibt sich sowohl aus der Benennung versus und der in der Vorrede zum Jesaj. bemerkten Aehnlichkeit mit den poet. Büchern, als aus dem Zwecke, wie ihn Cassiodorus inst. dis. Script. c. 12 beschreibt: „propter simplicitatem fratrum, ut qui distinctionem saecularium literarum (ohne Zweifel die Interpunction in den gewöhnlichen Schriften oder den Classikern) minime comprehendere potuerunt, hoc remedio suffulti inculpabiliter pronuntiarent sacratissimas lectiones.“ Dasselbe sagt er in der Vorrede des Buchs. Vergl. Martianay, Montfaucon Lehrg. d. Dipl. a. d. aa. OO.

b) Daß die bekannte Euthalische Stichenabtheilung theils einfache, theils zusammengesetzte, aus mehreren eingerückten Zeilen bestehende Stichen, wie in dem berühmten cod. Coisl. 20, 2

II. Interpunction.

Erst nach der talmudischen Periode — jedoch noch jenseits der heutigen Punctation — scheint endlich die traditionelle Periodenabtheilung ihre äußere

---

(H. der paul. Briefe) in Montfaucon bibl. Coisl. p. 251 ss. zu sehen; vergl. auch die lat. codd. evang. Foroiul. und Perus. in Blanchin. ev. quadr. II, append. p. 473 ss., ungeachtet Euthalius nicht Worte genug finden kann in seinen Vorreden zur Ap.-Geschichte und den kath. Briefen und dem Vorworte der ἔκθεσις κεφαλαίων der Ap.-Geschichte die Neuheit und Kühnheit seines Unternehmens rhetorisch zu erheben, eine Nachahmung der von Hieronymus in den Propheten des A. T. vorgenommenen ist, vermuthe ich zuvörderst aus den ganz gleichlautenden Erklärungen über den Zweck dieser Sinnabtheilung; vergl. im Prolog des Euthalius zur Ap.-Geschichte und den kath. Briefen: „στοιχηδὸν συνθεὶς τούτων τὸ ὕφος κατὰ τὴν ἐμαυτοῦ συμμετρίαν πρὸς εὔσημον ἀνάγνωσιν,“ und besonders die Unterschrift des Euthalischen cod. H. bei Montf. bibl. Coisl. S. 262: „ἔγραψα καὶ ἐξεθέμην κατὰ δύναμιν στιχηρὸν τόδε τὸ τεῦχος πρὸς ἔγγραμμον (εὔγραμμον?) καὶ εὐκατάληπτον ἀνάγνωσιν τῶν καθ' ἡμᾶς ἀδελφῶν,“ (welche, wie leicht nachgewiesen werden kann, die Unterschrift des Euthalius selbst ist) mit der Erklärung des Cassiodorus über die des Hieronymus (S. 856 N. a.); ferner aus dem Umstand, daß Euthalius sich auf die apostolischen Briefe nebst der Ap.-Geschichte beschränkte, als welche nämlich den ältest. Propheten eben so gegenüber gestellt wurden, wie das „Evangelium“ dem ältest. „Gesetz;“ wie denn auch noch im 6. Jahrh. Hesychius Hieros. in der S. 846 Note b) angeführten Stelle einer Stichenabtheilung nach Art der in den Propheten bestehenden nur in der ἀποστολικὴ βίβλος gedenkt, ein Ausdruck, der bei Euthalius (wie ἀποστ. τεῦχος) stets die paul. Briefe bezeichnet (z. B. in der Unterschrift zu dem Verzeichniß der Lesestücke; Capp. ꝛc. und in dem Prolog zur Ap.-Geschichte), der aber hier unstreitig, wie auch Zacagni praef. S. LXIX meint, von dem ganzen sogenannten ἀποστολικὸν der Geschichte und den Briefen der Apostel zu verstehen ist, wenn wir nicht dem Hesych. eine zu beschränkte Erfahrung oder Beziehung beimessen wollen. — Uebrigens kann ich bei dieser Gelegenheit nicht unbemerkt lassen, daß die Codd. Graeco-

[illegible] erhalten zu haben, und zwar durch zwei [illegible] in den meisten morgenländischen Schrift- [illegible], aber auch in griech. und lat. Handss. [illegible] und Diplomen häufiges Interpunctionszeichen a), das seitdem unter dem Namen **Versende** (סוֹף פָּסוּק) in sämmtlichen Handss. und Ausgaben (mit Ausnahme der Synagogenrollen) das ausschließliche Abtheilungszeichen der masorethischen Verse oder Perioden geworden ist. Selbst in die **poetischen** Bücher ist es gedrungen, und hat hier die alte Stichenabsetzung (mit Ausnahme einiger eingeschalteten Lieder, wo sie durch den Gegensatz der prosa festgehalten wurde) in den meisten Handss. verdrängt, gerade so wie bekanntlich in den griech. und lat. Bibelhandss. die durch Hieronymus und Euthalius in prosaischen Büchern eingeführte stichische Schreibweise, später durch Interpunction, große Anfangsbuchstaben und andre Mittel ersetzt, der fortlaufenden Schreibung wieder gewichen ist b). Daß diese Interpunction offenbar jünger ist,

---

latini des N. T. (D. E. F. G. u. a.) nicht als Denkmale der Euthalischen Stichenschreibung gelten können, da die Stichenabtheilung hier lediglich in der **Gegenüberstellung der lat. Uebersetzung**, wie bei Origenes Hexapla (vergl. Euseb. VI, 16), ihren Grund hat, da sie auch in den Evangg. vorkommt, womit Euthalius nichts zu thun gehabt, und da der Text dieser Graecolatt. bekanntlich ein ganz andrer als der Euthalische ist. Aechte Denkmäler derselben sind vor allen jener Cod. Coisl. 202 und die Codd. bei Zacagni.

a) Den Doppelpunkt hat z. B. die syrische, samar., armen., talmud. - rabbinische Schrift, und zwar (die syrische ausgenommen) als größte Interpunction neben dem einfachen Punkt. Unter den griech. und lat. Bibelhandss. haben ihn als Periodenzeichen oder größte Interpunction z. B. cod. Vindob. bei **Montf.** pal. S. 194, Psalt. Vat. 381 bei **Blanchin.** I, S. 532 tab. 3, cod. s. Bas. 96, ebendas. S. 505 tab. 1, cod. Vallicell. B. 25 ebendas. II, 600 tab. 2. Ja schon in der uralten Inschrift von **Elis** findet er sich in dieser Eigenschaft.

b) So schon die alten Denkmäler: cod. Alex. in dem Lied der Deborah Richt. 5 bei **Grabe - Breitinger** T. I, proll.

als die oben beschriebenen Schriftabsätze (Paraschen und Stichen), erhellt nicht nur aus der Analogie der allgemeinen Schriftgeschichte und den angeführten historischen

---

c. 2. §. 12 (wo statt der Stichen Punkte nebst Absätzen mit großen Anfangsbuchstaben am Rande, aber beide sehr verkehrt, gesetzt sind) und Psalt. Turic. im angehängten ὕμνος ἑωθινὸς (Breitinger ep. S. 66), ausnahmsweise neben der sonst herrschenden Stichenschreibung. Aus späterer Zeit z. B. cod. reg. proph. 1892 in Montf. pal. S. 29 f. (wo die Stichen am Rande durch Zahlbuchstaben gezeichnet und gezählt sind), im N. T. cod. Cypr. bei Montf. S. 232 *), cod. lat. Mosq 2 in Matthaei N. T. vor ep. ad Hebr., der cod. Boerner. ed. Matth. 1791 (hier die Stichen durch große Anfangsbuchstaben bezeichnet, neben ganz verderbter und toller Interpunction), und die meisten lat. Handss. der Vulgata in den alttest. στιχήρεις nach Martianay a. a. O. Vergl. Cassiodorus inst. div. c. 12, der schon von dieser Operation zu sprechen scheint.

*) Gerade aber bei dieser Hands., welche bei Hug Einl. I, §. 45 und seitdem in allen Einleitungen als Beispiel instar omnium steht, ist mir der stichische Ursprung und Charakter der Interpunction aus der vorliegenden Probe bei Montfaucon, wegen einiger bedenklichen, an die Interpunction im cod. Boerner. erinnernden Erscheinungen, noch keineswegs klar. Ueberhaupt wird dieß aus der Interpunction allein, wegen ihrer häufigen — auch von Montf. S. 30 bemerkten — Verderbtheit, sich nicht mit Sicherheit erkennen lassen, um so weniger, da ein specifischer Unterschied zwischen stichischer und „grammatischer" Interpunction, wie ihn Hug a. a. O. voraussetzt, in den alten Denkmälern nicht zu ersehen ist. Woher sollte er auch kommen, da ja die Stichenschreibung demselben Zwecke dienen soll, wie die Interpunction der Grammatiker, nämlich dem richtigen Vorlesen? wie könnte sie dieß thun, wenn sie „ganz und gar ungrammatisch" wäre? Die Wahrheit ist, daß beide in den alten Denkmälern und nach der Theorie der alten Grammatiker selbst, eben weil sie der Stimme folgen, einen rhythmischen, von unserer heutigen, besonders deutschen, Interpunctionsweise ziemlich verschiedenen, Charakter haben (worüber ein Mehreres unten). — Am wenigsten aber gestehe ich die, dort von Hug aufgestellte, Behauptung, „daß daraus die fortlaufende und ordentliche Interpunction hervorgegangen sey" — welche bereits ein Gemeinplatz unserer Einleitungen geworden ist — begreifen zu können. Abgesehen davon, daß schon a priori nicht zu begreifen steht, warum die regelmäßigere Interpunction erst so spät und durch diese beson-

Bezeichnung erhalten zu haben, und zwar durch zwei Punkte (:), ein in den meisten morgenländischen Schriftarten gangbares, aber auch in griech. und lat. Handss. und Diplomen häufiges Interpunctionszeichen a), das seitdem unter dem Namen Versende (סוֹף פָּסוּק) in sämmtlichen Handss. und Ausgaben (mit Ausnahme der Synagogenrollen) das ausschließliche Abtheilungszeichen der masorethischen Verse oder Perioden geworden ist. Selbst in die poetischen Bücher ist es gedrungen, und hat hier die alte Stichenabsetzung (mit Ausnahme einiger eingeschalteten Lieder, wo sie durch den Gegensatz der Prosa festgehalten wurde) in den meisten Handss. verdrängt, gerade so wie bekanntlich in den griech. und lat. Bibelhandss. die durch Hieronymus und Euthalius in prosaischen Büchern eingeführte stichische Schreibweise, später durch Interpunction, große Anfangsbuchstaben und andre Mittel ersetzt, der fortlaufenden Schreibung wieder gewichen ist b). Daß diese Interpunction offenbar jünger ist,

latini des N. T. (D. E. F. G. u. a.) nicht als Denkmale der Euthalischen Stichenschreibung gelten können, da die Stichenabtheilung hier lediglich in der Gegenüberstellung der lat. Uebersetzung, wie bei Origenes Hexapla (vergl. Euseb. VI, 16), ihren Grund hat, da sie auch in den Evangg. vorkommt, womit Euthalius nichts zu thun gehabt, und da der Text dieser Graecolatt. bekanntlich ein ganz andrer als der Euthalische ist. Aechte Denkmäler derselben sind vor allen jener Cod. Coisl. 202 und die Codd. bei Zacagni.

a) Den Doppelpunkt hat z. B. die syrische, samar., armen., talmud. = rabbinische Schrift, und zwar (die syrische ausgenommen) als größte Interpunction neben dem einfachen Punkt. Unter den griech. und lat. Bibelhandss. haben ihn als Periodenzeichen oder größte Interpunction z. B. cod. Vindob. bei Montf. pal. S. 194, Psalt. Vat. 381 bei Blanchin. I, S. 532 tab. 3, cod. s. Bas. 96, ebendas. S. 505 tab. 1, cod. Vallicell. B. 25 ebendas. II, 600 tab. 2. Ja schon in der uralten Inschrift von Elis findet er sich in dieser Eigenschaft.

b) So schon die alten Denkmäler: cod. Alex. in dem Lied der Deborah Richt. 5 bei Grabe-Breitinger T. I, proll.

als die oben beschriebenen Schriftabsätze (Paraschen und Stichen), erhellt nicht nur aus der Analogie der allgemeinen Schriftgeschichte und den angeführten historischen

c. 2. §. 12 (wo statt der Stichen Punkte nebst Absätzen mit großen Anfangsbuchstaben am Rande, aber beide sehr verkehrt, gesetzt sind) und Psalt. Turic. im angehängten ὕμνος ἑωθινὸς (Breitinger ep. S. 66), ausnahmsweise neben der sonst herrschenden Stichenschreibung. Aus späterer Zeit z. B. cod. reg. proph. 1892 in Montf. pal. S. 29 f. (wo die Stichen am Rande durch Zahlbuchstaben gezeichnet und gezählt sind), im N. T. cod. Cypr. bei Montf. S. 232 *), cod. lat. Mosq 2 in Matthaei N. T. vor ep. ad Hebr., der cod. Boerner. ed. Matth. 1791 (hier die Stichen durch große Anfangsbuchstaben bezeichnet, neben ganz verderbter und toller Interpunction), und die meisten lat. Handss. der Vulgata in den alttest. στιχήρεις nach Martianay a. a. O. Vergl. Cassiodorus inst. div. c. 12, der schon von dieser Operation zu sprechen scheint.

*) Gerade aber bei dieser Handſ., welche bei Hug Einl. I, §. 45 und seitdem in allen Einleitungen als Beispiel instar omnium steht, ist mir der stichische Ursprung und Charakter der Interpunction aus der vorliegenden Probe bei Montfaucon, wegen einiger bedenklichen, an die Interpunction im cod. Boerner. erinnernden Erscheinungen, noch keineswegs klar. Ueberhaupt wird dieß aus der Interpunction allein, wegen ihrer häufigen — auch von Montf. S. 30 bemerkten — Verderbtheit, sich nicht mit Sicherheit erkennen lassen, um so weniger, da ein specifischer Unterschied zwischen stichischer und „grammatischer" Interpunction, wie ihn Hug a. a. O. voraussetzt, in den alten Denkmälern nicht zu ersehen ist. Woher sollte er auch kommen, da ja die Stichenschreibung demselben Zwecke dienen soll, wie die Interpunction der Grammatiker, nämlich dem richtigen Vorlesen? wie könnte sie dieß thun, wenn sie „ganz und gar ungrammatisch" wäre? Die Wahrheit ist, daß beide in den alten Denkmälern und nach der Theorie der alten Grammatiker selbst, eben weil sie der Stimme folgen, einen rhythmischen, von unserer heutigen, besonders deutschen, Interpunctionsweise ziemlich verschiedenen, Charakter haben (worüber ein Mehreres unten). — Am wenigsten aber gestehe ich die, dort von Hug aufgestellte, Behauptung, „daß daraus die fortlaufende und ordentliche Interpunction hervorgegangen sey" — welche bereits ein Gemeinplatz unserer Einleitungen geworden ist — begreifen zu können. Abgesehen davon, daß schon a priori nicht zu begreifen steht, warum die regelmäßigere Interpunction erst so spät und durch diese beson-

Gründen, sondern auch aus dem correctorischen Charakter ihrer sämmtlichen Abweichungen von den alten Absätzen a). Wahrscheinlich ist sie erst nach völliger Feststellung der heutigen Versabtheilung entstanden. Daß sie aber auch auf der andern Seite nicht — wie man gewöhnlich annimmt — gleichzeitig mit den heutigen Accenten und übrigen Lesezeichen, sondern weit frühern Ursprungs ist, ergibt sich 1) schon daraus, daß sie nicht zu den Accenten gehört, sondern von jeher durch einen eignen Namen von dem ihm entsprechenden Silluq unterschieden worden ist b), wie sie sich denn auch in ihrer ganzen Form und Bedeu-

---

a) In den von der Masorah bemerkten sogenannten Pisqa's mitten im Vers, wovon S. 835 N. b) die wahre Bewandtniß angegeben worden. Eben so die Verbindung zweier Paraschen Ex. 20, 17. Deut. 5, 18 (der beiden letzten Gebote des Dekalogs) zu einem einzigen Vers (logisch richtiger, aber die Zahl der Gebote störend).

b) Vergl. El. Levita bei Buxtorf thes. gramm. p. 55. Tiber. p. 38.

dere Gattung von Denkmälern die Veranlassung und Idee zu ihrem Unternehmen erhalten haben soll, da doch der Begriff der grammatischen Interpunction schon seit Jahrhunderten gangbar genug war, und daß es an allen historischen Spuren für diese Combination fehlt, so liegt ja der thatsächliche Beweis von dem weit frühern Daseyn einer mehr oder minder regelmäßigen und detaillirten Sinnabtheilung durch Zwischenräume, Interpunction, Absätze, große Anfangsbuchstaben u. s. w. in den alten, bekannten biblischen Denkmälern — wie der Cod. Alex. (nicht mit „etwas" Interpunction, wie de Wette Einl. N. T. §. 50 sagt, sondern mit sehr ausführlicher, und zwar ursprünglicher, da sie mit kleinen Zwischenräumen zusammentrifft) Ephraemi rescr. oder Reg. 1905 (mit abgestufter Interpunction durch mittlere und untere Punkte und Kreuze, wie cod. L.), Matth. Dublin. rescr., Vindob. Marc. et Luc. Lat. (mit abgestuften Zwischenräumen ꝛc.), — so wie in ältern nichtbiblischen Denkmälern, die im Lehrg. d. Dipl. V, §. 8 ff. angeführt sind, offen genug vor. Soviel erhellt wenigstens aus den vorliegenden Thatsachen augenscheinlich, daß man, um die „Idee" einer regelmäßigen und grammatischen Interpunction zu erhalten, nicht erst auf die Wiederauflösung der Stichenschreibung und den cod. Cypr. zu warten brauchte.

tung (eigentliche Interpunction) als verschieden von der (rhythmischen) Accentuation darstellt; 2) aus ihrer Erwähnung in einem voraccentischen Denkmal a); 3) aus ihrem Gebrauch in unpunktirten Handss. und Ausgg. b); 4) aus der Analogie der griech., latein. und syrischen Handss. der heil. Bücher, worin die Zeichen der kirchlichen Modulation erst lange nach der Interpunction aufkommen, und — wenigstens was die syrischen c) betrifft — aus dieser sich eben so entwickeln wie die hebräischen. Endlich 5) läßt sich dieß wohl aus derjenigen der beiden im Dekalog vorhandenen Accentuationen schließen, welche die vier zu kurzen Verse des 5ten bis 8ten Gebots (Ex. 20, 13—16. Deut. 5, 17) zu einer rhythmischen Periode verbindet (die daher im Deut. auch nur als ein einziger Vers gezählt wird), ohne die Versinterpunction (die hier die alte Paraschenabtheilung geachtet hat, die sie in den beiden letzten Geboten, wie anderwärts so häufig, überspringt), anzutasten, was nicht geschehen könnte, wenn die Accentuation mit der Versabtheilung von gleichem Ursprung wäre.

---

a) Tr. Sopherim. c. 3, 7, wo der Gebrauch einer Hands., worin die Verse abgetheilt und durch Punkte bezeichnet sind, zum Vorlesen verboten wird.

b) Z. B. cod. Vat. 2. bei Blanchin. II, 604, tab. 1., ed. Psalm. 1477 (Tychsen im Repert. V, 136), und wahrscheinlich sämmtliche codd. rabb.

c) Vergl. besonders das nestorianische lectionarium aus Mosul v. Jahr 1577 an Adler verss. Syr. N. T. tab. IV, wo dieß am deutlichsten ist, obgleich es auch in den andern Tafeln bei Adler nicht an Punkten fehlt, die nicht der Sinnabtheilung, sondern der Modulation dienen müssen, namentlich ein unterer Punkt kurz vor dem Schluß (ein Mehreres weiter unten).

B. Heutige (masorethische) Zeichen für die kirchliche Rhythmik (Modulation) oder die sogenannten Accente.

Wahre Bedeutung nebst der Geschichte ihrer Auffassung und Behandlung a).

Jene ältere Abtheilungsweise durch Zwischenräume und Punkte wurde endlich in der Periode, woraus sich die gegenwärtige orthographische Gestalt des Textes schreibt, durch eine ganz neue durchgreifende (sich über jedes Wort erstreckende) und in kleinen über und unter die Wörter gesetzten Punkten und Strichen bestehende Bezeichnung ersetzt und ergänzt, neben welcher aber die alten traditionellen Zwischenräume und Punkte — obgleich nun außer Kraft gesetzt — eben so unangetastet fortbestehen, wie die alten Vocalbuchstaben neben den neuern Vocalpunkten. Ueberhaupt bilden die Vocalisation und Accentuation eine vollkommene Parallele und tragen einerlei Gepräge: 1) beide sind bloß in heil. Schriften angewandt und zum Behuf des kirchlichen Vorlesens erfunden; 2) beide bestehen in Strichen und Punkten über und unter den Wörtern und ersetzen und ergänzen eine ältere, rohere Bezeichnung zwischen den Wörtern und Buchstaben, welche 3) neben der neuen fortbesteht, aber unwirksam gemacht ist (quiescirt); 4) beide höchst spitzfindig, ausführlich und abgestuft — jene jeden Buchstaben, wie diese jedes Wort umfassend. Mit der äußern Ausdehnung ist aber auch die Bedeutung umfassender geworden, und begreift nun nicht mehr bloß Sinnabtheilung, sondern die gesammte kirchliche Vortragskunst, wie sie sich beim Vorlesen der heil. Schrift in den

a) Vergl. Buxtorf fil. de punct. ant. I, 14 S. 209 ff. Löscher de caus. l. hebr. II, 5 S. 331 ff. Wolf bibl. hebr. II, S. 492 ff. IV, 218 ff. nebst Köchers Zusätzen II, 123 f. Gesenius Gesch. d. hebr. Spr. §. 57. Dessen Lehrgeb. §. 23. 25.

Synagogen allmählich ausgebildet hatte. Ob nun aber dieser Vortrag ein rhetorischer oder gesangartiger gewesen, oder vielmehr — da jeder Vortrag ein doppeltes Element enthält, ein logisches (Verbindung und Abtheilung der Begriffe) und ein phonetisches oder musikalisches (Fortgang und Innehalten, Steigen und Fallen der Stimme) — ob die Accentuation von dem logischen oder dem musikalischen Princip des bezeichneten Vortrags oder von beiden zugleich ausgeht, ist eine alte Streitfrage, die bis jetzt noch nicht genügend gelöst ist. Dieser Doppelsinn der Accentuation hat sich auch in einem doppelten Namen ausgedrückt: טְעָמִים (sensus, Sinnzeichen, vergl. S. 852 N. a.), der sich auch auf die logische, und נְגִינוֹת (modi, Zeichen der נְגִינָה Modulation [a])), der sich auf die musikalische Bedeutung derselben bezieht. Welcher von beiden ist der authentische?

1. In der Synagogenpraxis der Juden, die sich auf alte Ueberlieferung gründet, haben die Accente eine eigentlich musikalische Bedeutung, sofern jedem Accent ein eigner Ton beigelegt, und danach der Text cantillirt d. i. gesangartig abgeleiert wird [b]). Diese Bedeutung war bis zum 17. Jahrhundert die allein bekannte und allgemein angenommene [c]), und sie findet eine entscheidende Bestätigung in alten griechischen und latei-

a) Eigentlich s. v. a. κρουμός, cantus fidium; dann Gesang und gesangartiger Vortrag; gerade wie זִמְרָה, welches, von gleicher Urbedeutung ausgehend, im Talmud Megill. Bab. fol. 32 von der Modulation des Vortrags gebraucht wird.

b) Ein Schema dieser Vortragsweise, worin die musikalische Bedeutung jedes Accents in Noten dargestellt ist (vergl. Tafeln von dem die Reihe beginnenden Accent Zarqa heißen) nach spanischem Ritus gibt Iablonsky praef. bibl. hebr. §. 24, andre nach span., ital., deutschem Ritus Bartolocc. biblioth. rabb. T. IV, S. 429 ff. u. a.

c) Z. B. Walton proll. III, 45. Daher die ed. Complut. sie als einen jüdischen Unrath wegließ.

nischen Lectionarien, die ganz auf ähnliche Weise mit allerlei Strichen und Punkten als Zeichen für die kirchliche Cantillation der Perikopen versehen sind a). Da aber diese jüdische Cantillation, worin alle logischen Verhältnisse verwischt und in einem unmelodischen Singsang begraben sind, das Gepräge der Ausartung an sich trägt und die Bedeutung der Accente offenbar nicht erschöpft, so haben schon die Rabbinen des Mittelalters sie auf die berühmte Tempelmusik unter David und Salomoh zurückgeführt und angenommen, daß wir in den Accenten ursprünglich Noten vor uns hätten, deren Bedeutung allmählich untergegangen und in die heutige Cantillation zusammengeschrumpft sey b).

Nachdem gegen diese Ansicht eingewandt worden, daß die Accente sich ja auch in den prosaischen Büchern finden c), haben sie Neuere durch die Hypothese aufzustutzen gesucht, daß jene Musikzeichen späterhin — nachdem die Kenntniß derselben sich verloren — aus Mißverstand auch auf die prosaischen Bücher zur Bezeichnung einer declamatorischen Modulation und zugleich zur Erklärung und Bestimmung des Sinnes übergetragen worden seyen d).

---

a) Proben s. Montfaucon pal. S. 229. 234 ff. 260 append. S. 514. biblioth. Coisl. S. 85. Blanchin. ev. quadr. I, S. 492 tab. 3 ff. Matthaei N. T. epp. ad Thess. et Tim. (codd. Mosqq. B und H). Chron. Gotw. S. 50 ff. Vergl. Abicht ars dist. leg. praef. 1, §. 13.

b) Die Stellen der Rabbinen (die sich zum Theil sehr ideale Vorstellungen von ihrer ursprünglichen Bedeutung machen und sich in beredte Klagen über den Untergang dieser „himmlischen Musik" ergießen, deren Wiederherstellung sie ebenfalls von der Ankunft des Messias erwarten) s. Buxtorf ant. punct. S. 243 ff. vergl. S. 360 f.

c) Cappellus arcan. punctat. S. 134. Walton proll. III, 45. 56.

d) So Eichhorn Einl. ins A. T. I. §. 71, welchem Bauer crit. sacr. §. 17. S. 159 f. Bertholdt Einl. I, §. 53 u. A. folgen.

Aber — abgesehen von den hier zu Grunde liegenden unhistorischen Vorstellungen sowohl von der alten Tempelmusik als von dem Alter unsrer Accentzeichen, die jetzt keiner Widerlegung mehr bedürfen a), — so widerspricht diese Hypothese schon insofern aller Geschichte und Analogie, als aus dieser erhellt, daß vielmehr umgekehrt die kirchliche Cantillation überall aus ursprünglicher Declamation hervorgeht, und eine namentlich den Morgenländern natürliche Manier der Declamation ist, die sowohl in der christlichen Kirche als in den Moscheen der Muhammedaner beim Vorlesen heiliger Perikopen und Liturgien von jeher gebräuchlich gewesen ist, und in der erstern sich zum eigentlichen Kirchengesang ausgebildet hat b). Wenn man aber auch den durch die Accentuation bezeichneten musikalischen Vortrag richtiger auf eine cantillirende Declamation, wie die heutige ursprünglich gewesen seyn mag, beschränkt, so kann doch — wie sehr auch die Analogie der griech. und lat. Lectionarien dafür zu sprechen scheint — auch in diesem Sinne die Bedeutung der Accente nicht eigentlich oder unmittelbar musikalisch d. i. eine Bezeichnung von Tönen seyn (so daß jeder Accent einen eignen Ton bezeichnen würde), schon deßhalb nicht, weil der Name טְעָמִים weit älter ist als נְגִינוֹת, und schon im Talmud neben andern Namen für Sinnabtheilung als Erforderniß des Vorlesens erwähnt wird c), und weil die ältern

---

a) S. dagegen Jahn Einl. §. 97. Anm. Gesenius Gesch. d. hebr. Spr. §. 57. Lehrg. §. 23, 2.

b) Buxtorf ant. punct. S. 245. Wolf bibl. hebr. II, 497 f. C. B. Michaelis de rituall. S. S. ex Alcorano illustr. in Pott syllog. commentt. I, S. 111. 112. Gesenius Gesch. §. 57. Note 87. Lehrg. a. a. O. Daher wird im Talmud Megill. Bab. fol. 32, 1 sogar vom Vorlesen der Mischnah der Ausdruck זִמְרָה gebraucht, parallel mit נְעִימָה vom Vorlesen der Torah.

c) Die Stellen s. oben S. 851 N. b) von נְגִינוֹת ist hier überall noch keine Spur; es wird aber von den spätern rabbinischen Com-

Rabbinen hauptsächlich die hermeneutische Bedeutung und Wichtigkeit der Accente, als Abtheilungszeichen, hervorheben a).

2. Wenn schon die eben angeführten Zeugnisse der ältern jüdischen Tradition andeuten, daß die Accente zunächst eine logische oder hermeneutische Bedeutung haben, d. h. Abtheilungszeichen — entsprechend unserer Interpunction — seyn müssen, so ist dieß zur Gewißheit geworden, nachdem durch die seit der Mitte des 17. Jahrhunderts angestellten Untersuchungen das logische Princip ihrer Rangordnung und Aufeinanderfolge auch im Einzelnen nachgewiesen, und so der lang gesuchte Schlüssel der Accentuation der Hauptsache nach wiederaufgefunden worden ist b).

---

mentatoren zur Erklärung der talmudischen Ausdrücke gebraucht, auf dieselbe unkritische Weise, wie einige sogar die Vocalpunkte hineintragen.

a) Buxtorf ant. punct. S. 256 ff., namentlich Abenezras Kanon „daß jede Erklärung, die nicht den Accenten gemäß, verwerflich sey."

b) Nach den dürftigen Versuchen der frühern jüdischen und christlichen Grammatiker (besonders Calonymus im Anhang der hebr. Gramm. von Abraham de Balmis, Venet. 1523. 4. El. Levita ס' טוב טעם, Ven. 1538. 8. c. vers. Seb. Münsteri. Bas. 1539. 8. Buxtorf, thes. gr. II. c. 23. S. 582 ff.) war es Sam. Bohle im scrutin. S. S. ex accentibus. Rostoch. 1636. 4., der, wie sich Löscher ausdrückt, „ein andrer Prometheus, dieses Licht vom Himmel herabholte," indem er die Rangordnung und Aufeinanderfolge der Accente entdeckte. Die erste umfassende und systematische Darlegung des Thatbestandes (besonders in den untern Regionen dieser Hierarchie) und den Anfang einer grammatisch-logischen Begründung (dictamen grammaticum, logicum, hauptsächlich nur das erstere) gab aber Matth. Wasmuth, instit. accentuat. hebr. Rostoch. 1664. 4., dessen System Dr. Weimar, doctr. accentuat. hebr. 1687. 4. u. ö. (nebst usus acc. bibl. ed. 2. Ien. 1708) nur in eine kürzere, aber unwissenschaftlichere Uebersicht brachte, und A. Reinbeck, doctr. de acc. hebr. Brunsv. 1692. (506 S. in 4., nebst einer

Auf der andern Seite finden sich jedoch auch wieder viele Erscheinungen, die sich aus dem logischen Princip nicht erklären lassen, sondern eher auf ein musikalisches hinweisen. Außer den zahlreichen Anomalien der Accentsetzung, besonders in Vertauschung der größern und kleinern Distinctiven miteinander, die man ehemals durch eine Menge ganz unstatthafter Emphasen zu beseitigen suchte, gehört hierher namentlich: die das logische Bedürfniß weit übersteigende Zahl und Abstufung der distinctivi, so wie daneben die Mannichfaltigkeit der coniunctivi, von denen für den Sinn ein einziger hingereicht hätte (eigentlich wäre gar keiner nöthig gewesen); die quantitas relativa, die sich nach der Wortmasse, nicht nach den logischen Verhältnissen richtet, so wie der Einfluß der dem Wortton vorhergehenden Silbenzahl und -quantität („voces laborantes und non laborantes," d. i. der numerus) auf die Bestimmung niederer Accente; die regelmäßige Zerlegung auch kleinerer prosaischer Verse, die nur einen einzigen logischen Satz bilden, in Halbverse, wie bei poetischem Parallelismus u. v. a.

---

append. von 164 S.!) auf eine mühsame, aber geschmacklose und verkehrte Weise an einigen Stellen zu ergänzen und genauer zu begründen bemüht war. Eine neue Epoche aber beginnt mit Io. Frank. diacritica sacra. Lips. 1710. 4., der dem einseitigen dict. grammaticum und dem kurzsichtigen Regelnstolz der Wasmuthischen Schule, der alle die mannichfaltigen Formen der Acc. mit Nothwendigkeit a priori bestimmen zu können wähnte, geistreich und kräftig entgegentrat, und in dem richtig erkannten logischen Gesetz der Dichotomie (fortgesetzter Unterabtheilung des Verses in Gegensätze, contradistinctiones) ein freieres und umfassenderes System hebräischer Interpunction aufstellte, welches später durch I. F. Hirt, systema accent. hebr. Ien. 1752. 4. und besonders A. B. Spitzner, institt. ad analyticam s. text. hebr. V. T. ex accentibus. Hal. 1786. 8. (das Hauptwerk über die Accentuation) sowohl im Ganzen als im Einzelnen (philosophisch und empirisch) bereichert, berichtigt und weiter ausgebildet wurde. Viele andere Schriften s. Wolf und Köcher an den aa. OO.

Verbindet man damit die schon oben berührten historischen Zeugnisse, die hiedurch neue Stärke gewinnen: den Namen נְגִינוֹת, die Synagogalpraxis der Juden — die auf uralter Tradition beruhen muß, da nach einer bekannten talmudischen Stelle (Meg. bab. f. 32, 1, oben S. 835, N. b.) schon damals sogar in der Mischnah gesangartige Modulation üblich war — und die Analogie der griech. und lat. Lectionarien, so scheint wenigstens soviel sicher, daß neben dem logischen auch ein phonetisches (musikalisches oder rhetorisches) Antheil haben müsse a).

3. Das Räthsel löst sich, sobald man den charakteristischen Unterschied des Verfahrens der hebr. Accentuation von unsrer Interpunctionsweise schärfer ins Auge faßt, und sich über das eigentliche Wesen desselben zu verständigen sucht. Das Charakteristische der hebr. Accentuation besteht aber darin, daß sie — statt bloß die einzelnen Sätze roh neben einander zu stellen — die logische Periode (Vers) nicht nur durch eine fortgesetzte Unterabtheilung (Dichotomie), durch einen Einschnitt in der Mitte jedes Gebiets, in immer kleinere Gegensätze oder Satzglieder zerlegt, sondern auch in jedem Gebiet dem mittleren oder Haupteinschnitt noch so viel Nebeneinschnitte vor dem Schluß der zweiten Hälfte nachfolgen läßt, als sich hier selbstständige Begriffe oder Satzglieder finden.

---

a) Nach Iablonsky, praef. bibl. hebr. §. 19—24 hat vorzüglich J. G. Abicht diese und andere Gründe geltend gemacht, zuerst ganz kurz in der diss. de genuino accentuum officio vor I. Frank. diacritica sacra, und ausführlich in der ars distincte legendi. Lips. 1710. 8. (auch unter dem Tit.: accentus hebr. ex antiquiss. usu lectorum vel musico explicati et ad hermeneut. applicati. Lips. 1715) nebst Vindiciae usus mus. et orator. das. 1713. gegen I. Frank. artific. artis Abichtianae. Rost. 1713. Doch haben später auch Hirt a. a. O., und besonders Spitzner a. a. O. cap. 4.: de pronunciatione das Mitwirken dieses Princips neben dem logischen anerkannt.

Hier fällt es nun zuvörderst in die Augen, daß die nachschlagenden Nebeneinschnitte kein logisches Moment haben, sondern bloß dazu dienen können, den Fall der Stimme am Schluß der Sätze zu zügeln. Die mittleren Haupteinschnitte ferner entsprechen zwar in ihren Abstufungen ganz der logischen Rangordnung der Begriffe und sind selbst in den untersten, innerhalb der Satzabtheilung sich erstreckenden, Regionen stets durch den mit großer Sorgfalt und Feinheit beobachteten logischen Gegensatz des Subjects mit dem Prädicat, oder des Objects ꝛc., Umstands ꝛc. mit den übrigen Theilen des Satzes motivirt. Allein da dieser Gegensatz in der gewöhnlichen Rede und Schrift sonst nirgends beobachtet, sondern in die Einheit des Satzes verflößt wird, und nur dann hervortritt, wenn entweder die Wortmasse eines Satzes für einen Stimmansatz zu groß, oder die Kraft der Stimme gesteigert ist: so ergibt sich, daß er nicht zunächst in dem logischen, sondern in dem physischen (phonetischen) Princip der Rede, d. i. in einem Gesetz der Stimme bei ihrer Bewegung seinen Grund hat. Die Stimme folgt aber in ihrem Gange bekanntlich dem Gesetz, wonach die Quellen unsers physischen Lebens — Blut und Athem — fließen, nämlich dem Gesetz des Auf- und Niederwogens (der Fluctuation, Oscillation) oder — wie man es hier gewöhnlich nennt — der Hebung und Senkung, eine Bewegung, die den Strom der Rede nach Maßgabe der Sinnabtheilung in lauter größere und kleinere, sich entsprechende und die Wage haltende Gegensätze (gleichsam Wogen) bricht, die — außer dem Wechsel der Tonhöhe (Modulation), auch intensiv in dem der Tonstärke (Accent) hervortretend und durch verhältnißmäßige Pausen (Einschnitte) abgegrenzt — vom Ohre aufgefaßt, das hervorbringen, was wir in der Rede Rhythmus, in der Musik Tact nennen a). Als Grund-

a) Die gewöhnliche Definition des Rhythmus, daß er „eine Regel (d. i. eine gleichförmige Wiederkehr derselben Theile der

gesetz der Stimme kann der Rhythmus in keiner menschlichen Rede ganz ausbleiben; aber er tritt desto deutlicher hervor, je mehr mit der zunehmenden Gemüthsaufregung die Wogen der Stimme schwellen, und die Masse und Kraft der Bewegung steigern, je entschiedener folglich ihr Streben nach Gleichgewicht ist, und je weiter ihre Hebungen und Senkungen auseinandertreten. Am vollkommensten in der **Poesie**: wo die Seele selbst, auf dem sanft wogenden Lebensgrunde in gleichmäßige Schwingung gesetzt a), ihre Betrachtung in symmetrischen Reihen ergießt, diese bald bloß innerlich an den Gedanken ausbildend (so der hebräische Parallelismus und die einfachere Volkspoesie überhaupt), bald zugleich äußerlich an den einzelnen Lautformen (so die silbenmessende Poesie der Griechen und Rö-

---

Bewegung) in der Rede" sey, erhält hiedurch die nöthige physiologische Begründung und Schärfe. Am nächsten kommen dieser **de Wette's** schöne Bemerkungen in der Einleit. zu dem Commentar über die Psalmen, 2. Aufl. S. 62. 63, die schon auf den „wellenförmigen Gang" der Stimme oder den Wechsel der **Arsis** und **Thesis**, des Steigens und Fallens, als das Wesentliche im Rhythmus, hinweisen. Denn wie mannichfaltig auch das Maß und die Figuren der rhythmischen Bewegung oder des musikalischen Tactes (ihre **metrischen** Schemata) seyn mögen, immer ist es das Auf- und Abwogen der Hebung und Senkung („des guten und schlechten Tacttheiles"), was das Grundgesetz dieser Bewegung ausmacht, und worauf ihr Bedürfniß und Reiz für's Ohr beruht.

a) Dieß ist nicht bildlich, sondern eigentlich zu verstehen. Die Natur der poetischen Stimmung (über die ich mich freilich vergebens nach einer genauern psychologischen Untersuchung oder auch nur Definition umgesehen habe) läßt sich wirklich, sowohl physiologisch als geistig, nicht anders bestimmen, als durch **Schwingung**, oder **rhythmische**, d. i. gleichmäßig auf- und niederwogende, **Bewegung** der Seele, beruhend auf einem **Gleichgewicht** der beiden Factoren des innern Lebens, des Verstandes und Gefühls. Die leidenschaftliche Stimmung dagegen ist wilder **Aufruhr**, die prosaische umgekehrt **Ruhe** des sinnlichen Lebensprincips, also einseitiges **Uebergewicht** des einen Princips über das andere, dort des Gefühls, hier des Verstandes.

mer und die silbenzählende der modernen Völker) a). Demnächst in der rhetorisch-gesteigerten Prosa, wo die erhöhte Begeisterung und Kraft der Stimme (Pathos, Schwung) die in jeder Rede schlummernden logischen Gegensätze weckt und in rhythmisch bewältigten (d. i. möglichst ins Gleichgewicht gesetzten) Lautreihen prächtig entfaltet. Am unentwickeltsten ist der Rhythmus der gemeinen Prosa, wo die Gegensätze in dem sanften, flüchtig dahingleitenden Fluß der Rede fast ganz verschwimmen — oder vielmehr in so feinen, unmerklichen Abstufungen hervortreten, daß sie dem Ohre unbemerkt bleiben; daher diese Art der Rede im Gegensatze mit der Poesie gewöhnlich als unrhythmische, bloß logischer Abtheilung fähige betrachtet wird, obgleich ihre rhythmische Natur sich sogleich enthüllt, sobald die Stimme stärker intonirt.

Es ist schon oben bemerkt worden, daß die Glieder der rhythmischen Bewegung sich durch Stimmabsätze oder Pausen (Einschnitte, bedingt durch die Athemzüge) abgrenzen, die — nach einem statischen Gesetz — der Größe des betreffenden Gliedes gemäß abgestuft, mit einem Wort Exponenten der rhythmischen Verhältnisse der Zeit nach (wie die Modulation dem Raume, und der Accent dem Grade nach) sind. Da nun diese in der Schrift — dem sichtbaren Abbild der Rede — ihren Ausdruck in den abgestuften Schriftabsätzen oder Interpunctio-

a) Vgl. de Wette Commentar über die Psalmen, Einl. S. 63 ff., wo schon auf das rhythmische Princip der metrischen sowohl als der reimenden Poesie in dem Parallelismus der ganzen metrischen Reihen (der Distichen) und Gruppen (Strophen) hingewiesen ist. Aber es zeigt sich auch in dem Gegensatz und Gleichgewicht ihrer durch die Cäsuren abgetheilten Hälften (Hemistichen) — worin ein bekanntes, aber wenig begriffenes Haupterforderniß eines guten Verses besteht —, ferner der Dipodien, bis auf die kleinsten rhythmischen Elemente, die Hälften des einzelnen Versfußes herab.

nen finden — deren Zweck es unstreitig ist, die von dem Vorleser wiederzugebenden Stimmabsätze zu bezeichnen[a]): so ergibt sich, daß alle Interpunction eigentlich eine rhythmische Bedeutung hat, daß sie aber sehr verschieden ausfallen muß, jenachdem der rhythmische Charakter des Vortrags, den sie ausdrücken will, mehr oder minder entwickelt ist, und daß also so viel Interpunctionssysteme denkbar sind, als es rhythmische Systeme gibt. Unsre abendländische Interpunction — sich an die gemeine Prosa haltend, deren Rhythmus ganz unentwickelt und unmerklich ist, — begnügt sich, die größern Sätze von einander zu trennen und sie ziemlich roh (d. i. ohne ihre Beziehung, Unterordnung und Abstufung durch entsprechende Zeichen bemerklich zu machen und mit Vernachlässigung selbst der vorhandenen — von den griech. Grammatikern erfundenen — Abstufungen der Zeichen) neben einander zu stellen, so daß sie am Ende nicht nur ihres rhythmischen, sondern sogar ihres phonetischen Charakters vergessen und sich für rein lo-

---

a) Keineswegs bloß und zunächst dem Verstande die logischen Sätze anzuzeigen. Die Interpunction ist historisch aus dem Bedürfniß des Vorlesens und der lebendigen Reproduction niedergeschriebener Reden hervorgegangen. Das lehrt die Geschichte der bibl. Stichenabtheilung, wie die Definitionen der griech. und lat. Grammatiker bei Bekker anecdd. gr. II, 758 ff. Seyfert, lat. Sprachl. I, 186 ff. (besonders Cicero de orator. 3, 44: „interspirationis enim, non defatigationis nostrae, neque librariorum notis, sed verborum et sententiarum modo (d. i. modulatione) interpunctas (distinctas) clausulas in orationibus esse voluerunt." Orator c. 63. 66.) Vgl. cod. Vallombros. bei Mabillon de re diplom. S. 638: „interpunctio . . . . tota quidem est ad pronunciationis commodum ordinata." Selbst beim stillern Lesen begleiten wir den Gedankenlauf mehr oder weniger merklich mit einer rhythmischen Bewegung des Athems oder des stillen Murmelns; besonders der gemeine Mann. So natürlich ist es uns, das Innere durch ein Aeußeres zu parallelisiren.

gisch halten konnte a). Die hebräische Accentuation aber — welche ebenso wie die Vocalisation nicht die Sprache des gemeinen Lebens, sondern die gesteigertste Declamation des feierlichen kirchlichen Vortrags von sehr entwickeltem Rhythmus ausdrückt — stellt auch in der Prosa ein im höchst möglichen Grade ausgebildetes, bis in die kleinsten Theile der Rede herab gegliedertes rhythmisches System dar (das in den poetischen Büchern ohnehin durch den innern Parallelismus oder Gedankenrhythmus gegeben ist), indem sie jede logische Periode nicht nur bis in ihre einfachsten logisch-rhythmischen Glieder zerlegt b), sondern auch ihr rhythmisches Verhältniß zu einander durch mannichfaltig abgestufte Zeichen auf's genaueste ausdrückt, überdieß aber selbst noch innerhalb des kleinsten

---

a) Nirgends hat dieses Mißverständniß so tiefe Wurzeln geschlagen, und — verbunden mit einigen noch sonderbarern grammatischen — die Interpunction so völlig verunstaltet, wie in Deutschland, einem Lande, wo so viel über die Sprache philosophirt und geschrieben wird. Hier zeigt sich recht die Macht des Schlendrians: denn die Verirrung ist von der Art, daß sie kaum einen Blick der Prüfung vertragen kann, ohne in ihr Nichts zusammenzufallen. Und doch beherrscht sie nicht nur das größere Publicum, sondern selbst unsre Philologen, verunstaltet nicht nur die deutsche Literatur, sondern sogar die Ausgaben der Classiker bis auf den heutigen Tag, und die verständigen Bemerkungen Buttmann's, ausf. gr. Sprachl. §. 15, und Matthiä's, ausf. gr. Gr. 2. A. I, §. 56, scheinen ziemlich unbeachtet geblieben zu seyn. Die Interpunction der Franzosen und Engländer scheidet doch wenigstens die Sätze nach richtigen logischen Grundsätzen; aber die unsrige zerreißt, indem sie mechanisch nur gewissen von bornirten Sprachmeistern gezeichneten Stichwörtern nachgeht, den wahren logischen Zusammenhang der Sätze auf das jämmerlichste, so daß sie die Auffassung des Zusammenhangs erschwert statt erleichtert, und den Vorleser verwirrt statt ihn zurechtzuweisen. (Vorstehendes, im Jahre 1830 geschrieben, finde ich auch jetzt noch nicht Grund zurückzunehmen.)

b) Ganz ähnliche Glieder zeigen sich in den Stichen der griech. und lat. Bibelhandschriften, die ebenfalls keinen rein logischen,

rhythmischen Gliedes diejenigen Wörter, die mit dem Schlußwort grammatisch zusammenhängen und eine logische Einheit bilden, mit dem Zeichen ihrer Verbindung (verbindende Accente) ausstattet, so daß nun jedes Wort mit einem rhythmischen Zeichen versehen ist (wie in der Punktation jeder Buchstabe mit einem Vocalzeichen).

Indem nun hiedurch die alte Streitfrage über die Bedeutung der hebräischen Accentuation sich dahin entscheidet, daß sie weder rein logischer, noch rein musikalischer, sondern rhythmischer Natur ist, oder genauer, daß ihre vielfachen Zeichen die Exponenten rhythmischer Verhältnisse in ihren mannichfaltigen Abstufungen sind a): löst sich damit zugleich der Widerstreit ihrer logischen und musikalischen Erscheinung auf. Denn da die rhythmische Bewegung (das Auf- und Niederwogen) der Stimme innerlich durch den Sinn bedingt und geleitet wird, äußerlich in dem Wechsel der Tonhöhe (Melodie), nebst dem intensiven der Tonstärke (Accent) hervortritt, so ergibt sich, daß die Pausen oder Einschnitte dieser Bewegung zugleich Einschnitte des Sinnes und des Tones (logische und musikalische) seyn müssen; ferner, da die Größe jener rhythmischen Pausen nach der Größe und Bedeutung der Abschnitte, die sie begrenzen, abgestuft ist: daß die Accente als Exponenten jener Pausen und der dadurch begrenzten rhythmischen Abschnitte eben dadurch zugleich Exponenten der Sinn- und Tonabschnitte selbst, oder der logischen und musikali-

sondern rhythmischen Charakter haben, besonders wenn sie zugleich durch Einrücken der kleinern Glieder (*κόμματα*, caesa), oder größere und kleinere Anfangsbuchstaben oder Zwischenräume die Unterordnung dieser Sätze anzeigen (dasselbe Mittel, dessen auch wir uns zum Ausdruck des hebr. poetischen Rhythmus oder Parallelismus bedienen).

a) So schon de Wette Einl. zum Comm. über die Psalmen. 2. Ausg. S. 83. Einl. ins A. T. §. 77.

schen Verhältnisse sind, und so mit einem Wort den mathematischen Grundriß der lebendigen Rede bilden, wodurch sie in ihrer gesammten Erscheinung bestimmt ist a).

Anm. Als musikalische Bezeichnung bezieht sie sich zunächst nur auf die rhetorische oder declamatorische Modulation — oder doch nur auf eine solche gesangartige Modulation oder Cantillation, welche die rhythmischen Verhältnisse achtet b) — wie die kirchliche Cantillation des Koran zeigt, die in den dabei gebrauchten Handss. durch bloße Pausalzeichen (eine Art detaillirterer Interpunction) bezeichnet ist c) — ; indessen mag das, was in dem reichen Apparat der hebr. Accentuation sich nicht vollständig rhythmisch begreifen läßt und uns als Ueberfluß erscheint, sich auf solche speciellere Bedürfnisse der Cantillation beziehen, und wie die Cantillationszeichen der griech. und lat. Kirchenhandschriften eine bestimmtere (nicht bloß mittelbare) musikalische Bedeutung haben. Erst wenn die Rede sich zum eigentlichen Gesange schwellt und in größeren (musikalischen) Intervallen auf- und absteigt, so daß alle Verhältnisse sich verziehen und aus den logisch-rhythmischen Fugen weichen, hört die Bedeutung der Accente größtentheils auf, und das Bedürfniß qualitativ-musikalischer Zeichen tritt ein d).

---

a) Die Sprachmelodie ergibt sich nämlich von selbst aus der Größe und dem rhythmischen Verhältniß eines jeden Gebiets, ist folglich mathematisch bestimmt, ohne einer eignen Bezeichnung zu bedürfen.

b) Die Melodie bewegt sich hier zwar wegen der größern Intervallen freier und ist durch die Pausalzeichen nicht mehr mathematisch bestimmt, aber doch bei einem gewissen Einfluß der rhythmischen Verhältnisse ungefähr angedeutet.

c) Not. et Extr. des manuscr. de la bibl. imp. T. VIII. S. 335. IX, 90. 111 ff. Silv. de Sacy gramm. ar. I, §. 147. Vgl. Gesenius Lehrg. §. 23. 2. d). Daher auch der Name der Cantillation تَرْتِيل von رَتَّلَ, distinguere, d. i. sorgfältig abtheilen.

d) Die gewöhnliche Rede verhält sich zum Gesang, wie die Zeichnung zum Gemälde. Die Tonstufen der erstern sind feine Abschattungen des Accents, die sich nicht qualitativ, sondern nur quanti-

4. Zu den bisher angeführten Bedeutungen kommt noch eine grammatische, die Bezeichnung des Worttons, welche dadurch entsteht, daß das einem jeden Wort zukommende rhythmische Zeichen jedesmal der Tonsilbe beigesetzt wird. Diese Verbindung ist eigenthümlich, da anderwärts überall die Worttonzeichen von den Abtheilungszeichen (Interpunction) ganz verschieden sind, ist aber in der engen Verwandtschaft beider Bedeutungen völlig begründet. Denn in dem Wortton, d. i. dem Grade der Stärke (τόνος), womit die Stimme eine Silbe, ein Wort vor dem andern hervorhebt a) — und der durch ihn in jedes Wort gebrachten Hebung und Senkung (Melodie) von der demselben an dieser Stelle des Satzes zukommenden Art und Gestalt, tritt nach dem Obigen das Verhältniß eines jeden Worts zum Begriff, wie zur Melodie des ganzen Satzes oder Perioden hervor, so daß also alle Abstufungen des Worttons mit entsprechenden rhythmischen Pausen zusammenfallen müssen. Hiedurch vollendet sich die hebr. Accen-

---

tativ (durch die Exponenten ihres mathematisch-rhythmischen Verhältnisses) darstellen lassen. Erst dann, wenn sie sich zu Gesangtönen färben und zu musikalischen Intervallen ausdehnen, werden sie einer unmittelbaren qualitativen (musikalischen) Bezeichnung fähig und bedürftig. Diesen Unterschied hat schon Spitzner §. 84 ff., bes. §. 86. ins Auge gefaßt, der überhaupt in cap. 4. de pronunciatione in das Wesen eines declamatorischen Vortrags richtige Blicke gethan hat.

a) Dem rein logischen Princip des Accents gemäß müßte es stets diejenige seyn, worin der Begriff des Wortes ruht, gleichsam der logische Mittelpunkt und Kern des Worts. Allein dies findet sich meines Wissens nur in der deutschen Sprache verwirklicht, wo der Accent mit bewundernswürdiger Kraft die prachtvollen Endungen der ältern Sprache dergestalt bewältigt und verwüstet hat, daß er sich ohne Verletzung des rhythmischen Gesetzes in den logischen Mittelpunkt des Worts zurückziehen konnte. In den übrigen Sprachen aber hat es, so weit ich sehe, der Accent dahin nicht gebracht, sondern muß dem Gewicht der Endsilben, folglich einem rhythmischen Gesetze folgen.

tuation zu einem wahren Muster von Bezeichnung der rhythmischen Momente der Rede, wozu keine andere Sprache nur von ferne etwas Aehnliches aufzuweisen hat a).

Anhang.

Spuren des historischen Verhältnisses, so wie besonderer rhythmischer Beziehungen der Accente, die sich in den Zeichen selbst bemerken lassen b).

Auf welchem Wege dieses vorliegende hebr. Accentsystem — welches, wie die Vocalisation und in noch viel höherm Grade als diese, in seinem Anblick selbst die Bürgschaft trägt, daß es nicht auf einmal, sondern nur allmäh-

---

a) Da der hebr. Wortton in der Regel auf der Endsilbe liegt (Oxytonie), zu welcher der vordere Theil des Wortes einen Vorschlag oder Auftact bildet, so gibt dieses in Verbindung mit dem entschiedenen Streben der Formen nach Zweisilbigkeit und Gleichgewicht der Silben dem rhythmischen Vortrag eine abgemessene, vorherrschend spondeische (nächstdem anapästische) Bewegung, die durch die rhythmischen Einschnitte theils in einzelne Füße, theils (wo ein Verbindungsaccent vorausgeht) in Doppelfüße (Dipodien) zerlegt wird, also eine Art Metrum, aber natürlich ein sehr freies, das weder die Füße noch die rhythmischen Reihen so streng abmißt und einander gleich macht, wie das abendländische.

b) In meinem Manuscript bildet dieser Schlußabschnitt den Anhang einer Darlegung des Accentsystems selbst in seinen Grundzügen, welcher die vorhergehende Abhandlung über die eigentliche Bedeutung der Accentuation nur als Einleitung dient, die aber, als dem veränderten, lediglich geschichtlichen, Zweck der gegenwärtigen Mittheilung nicht entsprechend, hier wegfällt. Freilich wird es mir nun auch bemerklich, daß jene vorhergehende Abhandlung über die rhythmische Bedeutung der Accente diesem Zwecke im Grunde fremd ist, jedenfalls in der Ausdehnung, in welcher sie

lich aus geringen (wahrscheinlich ebenfalls von außen, durch Syrer und Araber, überlieferten) Anfängen entstanden seyn könne — sich zu seiner heutigen Gestalt ausgebildet habe: darüber ist eben so wenig wie über die Vocalisation und die Punctation überhaupt irgend eine Sage oder Denkmal — dergleichen sich bei den verwandten Nachbarvölkern finden — auf uns gekommen. Daher muß — auch wenn man die logisch-rhythmische Bedeutung des Systems in seinen Grundzügen und Abstufungen richtig erkannt und sich selbst des den mannichfaltigen Modificationen des Schemas in den untern Gebieten zu Grunde liegenden Gesetzes noch so gut bemächtigt hat — die ganze äußere Gestalt der Bezeichnung in ihrer verwirrenden Mannichfaltigkeit willkürlich und bedeutungslos erscheinen, und somit auch eine Menge besonderer, namentlich phonetischer oder musikalischer, Beziehungen in ihrer Bedeutung dunkel bleiben. Indessen lassen sich doch bei genauerer Betrachtung und Vergleichung der Zeichen — sowohl unter einander als mit andern verwandten Erscheinungen in den heiligen (d. i. zum kirchlichen Vortrag dienenden) Handschriften anderer Sprachen — mehrere Beziehungen wahrnehmen, die sowohl auf das historische Verhältniß der einzelnen Zeichen zu einander und die allmähliche Entstehung des Systems, als auf dunklere rhythmische Verhältnisse einiges Licht werfen oder doch Winke geben, die demnächst — bei genauerer Untersuchung, als ich jetzt, von dem zurückgelegten dornigen und rauhen Wege

---

gegeben ist. Ich muß daher um Entschuldigung dieses Mangels an Einheit und Planmäßigkeit bitten und wünsche, daß das Interesse der Sache dafür entschädigen möge, daß sie nicht am rechten Orte steht. Zur Erläuterung des Umstandes bemerke ich, daß der auf die Accentuation sich beziehende Theil gegenwärtiger Abhandlung der älteste ist (in seiner ersten Gestalt bereits 1828 geschrieben) und den ersten auf die vormasorethischen Spuren von Sinnabtheilung gerichteten Theil, so wie die übrigen textgeschichtlichen Untersuchungen (die zum Theil bereits früher mitgetheilt worden) erst allmählich herbeigeführt hat.

ermüdet, der Sache widmen kann, und bei bessern Hülfs=mitteln, als sie mir zu Gebote stehen — zu bedeutenderen Aufschlüssen führen dürften. Es kommt dabei nicht nur die Gestalt der Zeichen an sich, sondern auch ihr Sitz in Betracht.

Vor allen Dingen treten hier die durch Punkte bezeichneten Einschnitte R'bhia, Zaqeph, S'gholta (◌֗, ◌֔, ◌֒) als der Anfang und die Grundlage des ganzen Systems hervor, auf welche später die übrigen, in Strichen und Figuren bestehenden, aufgetragen wurden. Denn Punkte charakterisiren sich durch eine umfassende Analogie des Entwickelungsgangs sowohl der ganzen morgenländischen Vocalisation und Punktation, als der abendländischen Interpunction, als das Frühere, Striche und Figuren als das Spätere. Auch sind jene wirklich die drei vornehmsten Einschnitte im Hebungsgebiete der Halbverse. Daß die Schlußzeichen der Halbverse selbst, Athnach und Silluq, nicht dazu gehören, ist kein triftiger Gegengrund; denn diese sind unstreitig ursprünglich Interpunktionen gewesen, und erst später in die Reihe der Accente (d. i. der über und unter die Wörter gesetzten Abtheilungs= und Declamationszeichen) gerückt, und haben daher Figuren der spätern Art erhalten. Vom Silluq ist dieses schon durch den Augenschein gewiß, da die Interpunction noch daneben steht; aber auch der Schluß des ersten Halbverses, wo jetzt Athnach steht, ist vermuthlich früher, wenn auch nicht eben so früh als das Versende, durch eine Interpunction bezeichnet gewesen: die Analogie führt auf einen einfachen Punkt (neben dem Doppelpunkt für das Versende). Wegen des Tiphcha s. nachher. — Es ist ferner bei jenen, durch Punkte bezeichneten, Einschnitten nicht zu übersehen, daß sie auch in ihrer Bedeutung sich so wie die Zahl ihrer Punkte abstufen und in dem Hebungsgebiet des ersten Halbverses so aufeinander folgen: ◌֑ . . . ◌֗ | ◌֔ || ◌֒ |||. Wahrscheinlich ist der einfache Punkt (R'bhia) der älteste un=

ter ihnen und hat anfänglich allein zur Bezeichnung der hauptsächlichsten Einschnitte innerhalb der beiden Halbverse gedient. Später aber, als man bei steigender Ausbildung der Declamation und ihrer Bezeichnung eine Abstufung unter den Einschnitten bemerkte — besonders in größern Halbversen, die deutlicher in mehrere Sätze auseinandergehen —: wurden die entferntern durch einen Doppelpunkt (Zaqeph), dann auch in ausgezeichneten Fällen der entfernteste durch einen dreifachen Punkt (S'gholta) zu bezeichnen angefangen, bis endlich der einfache Punkt ganz als Untereinschnitt jener größten Einschnitte angesehen und in ihren Gebieten angewendet wurde. — Diesen Vermuthungen tritt eine entscheidende Bestätigung zur Seite in den, wenngleich dürftigen und unsteten, Spuren der syrischen kirchlichen Declamationszeichen, die ich in einigen Facsimiles syrischer Evangelienhandschriften bei Adler und Blanchinus a) finde, eine Analogie, die um so wichtiger ist, da wir in denselben Denkmälern früher den Ursprung der hebräischen Punctation gefunden haben und dadurch die Präsumtion eines gleichen Ursprungs der Accentuation begründet ist. Hier zeigt sich nämlich zuvörderst im Allgemeinen ein Unterschied zwischen eigentlicher Interpunktion am Ende der Sätze (überall einfacher Punkt am Ende der Perioden, daneben meistens auch schon der Doppelpunkt am Schluß von Vordersätzen, entsprechend unserm Kolon) und Puncten über und unter einzelnen Wörtern innerhalb des Satzes (gleich den diakritischen Punkten). Diese letztern treten am deutlichsten und unverkenn-

---

a) Dahin gehört vor allen das schöne Lectionarium der Nestorianer zu Mosul bei Adler, verss. Syr. N. T. tab. IV.; unter den übrigen besonders cod. Medic. I, 56 bei Adler tab. II. Blanchin. II, 588 tab. III.; die beiden nestor. Handss. bei Adler tab. III.; Vat. Nitr. I. (Vat. XII.), bei Blanchin. I, 591 tab. I. Adler tab. I.

barsten und zugleich in der ausgebildetsten Gestalt in den drei ersten Zeilen des nestor. Lectionars auf der Adlerschen 4ten Tafel hervor, indem sie sich nicht nur durch ihre Größe vor allen übrigen — namentlich den ihnen sonst am ähnlichsten diakritischen Punkten (von denen sie in andern Handss. oft kaum zu unterscheiden sind) — auszeichnen, sondern auch durch ihre häufige Anwendung bei jedem selbstständigen Begriffe (also ganz in demselben Umfange wie die hebr. Distinctiven) und durch ihre Abstufung ihre Bestimmung zur Declamation verrathen. Ich setze die Stelle mit ihren Punkten nebst den Interpunctionen her:

ܘܟܕ ܡܠܘ ܬܡܢܝܐ ܝܘܡܝܢ ܕܢܬܓܙܪ ܛܠܝܐ. ܐܬܩܪܝ ܫܡܗ ܝܫܘܥ.

Es sind hier dreierlei Punkte gebraucht: 1) ein oberer Punkt für die beiden nächsten Einschnitte vor dem Schluß des Vordersatzes, so wie in dem zweitnächsten des Nachsatzes; 2) ein oberer Doppelpunkt für einen dritten und größern Einschnitt des Vordersatzes; 3) ein unterer Punkt unmittelbar vor dem Schlusse der Periode, offenbar ein Nebeneinschnitt für den Fall der Stimme, gleich dem hebräischen Tiphcha. Diese Accentuation läßt sich fast unverändert in die hebräische übertragen, nur daß der nächste Einschnitt vor dem Schlusse jedes Satzes den Tiphcha haben muß, und die Stelle würde demnach in hebräischen Zeichen so aussehen:

וכד. מלו תמניא יומין דנתגזר טלגא(.) אתקרי שמה ישוע:

Die andern hiehergehörigen Facsimiles dagegen zeigen neben dem untern Punkte vor dem Schlusse nur den einfachen obern Punkt für die nächstfolgenden Einschnitte, wie folgender Periodenschluß im cod. Med. I, 56 bei Adler Taf. 2:

ܒܪܡܫܐ ܕܝܢ ܐܬܡܠܟܘ ܗܘܘ ܠܡܫܝܚ.

oder den ersten allein. Dieser untere Punkt ist am regelmäßigsten gesetzt, und scheint der älteste zu seyn, weil man (wie im Hebr. und wie es die Natur der Sache mit sich

bringt) vom Schlusse ausgehend zuerst den nächsten Senkungseinschnitt punktirt und dann zu den entferntern Einschnitten fortschreitet, was aber in den ältern Handss. nur selten geschieht, und wohl auch in den spätern niemals ganz vollständig geschehen ist a). Im Hebräischen findet sich von diesem untern Punkte keine Spur mehr — und dieß ist die einzige bedeutendere Lücke in der Uebereinstimmung der Grundzüge beider; aber daraus folgt nicht, daß er nicht früher auch hier stattgefunden habe, was vielmehr sehr wahrscheinlich ist, da statt des heutigen Tiphcha, der ein späteres Zeichen ist, ursprünglich nicht wohl etwas anders als ein Punkt gestanden haben kann, wenn überhaupt hier von Anfang ein Zeichen gebraucht worden ist.

Aber auch unter den späteren Figuren zeigt sich, zusammengehalten mit ihrem Gebrauche, mannichfache wechselseitige Beziehung und Verwandtschaft, so daß man die meisten aus einer gemeinschaftlichen Quelle ableiten kann. Zunächst findet sich Wechselbeziehung zwischen einigen Einschnitten und ihren Auftacten (sogenannten Dienern oder Conjunctiven), wie zwischen Tiphcha und Merka ֖ ֥, Geresch und Qadhma ֜ ֨, welche sich zu einander verhalten wie unsre Anfangs- und Schlußzeichen einer Parenthese () oder [] u. dgl., und wovon der letztere durch Umkehrung des erstern gebildet erscheint. Sodann ist T'bhir ֛ offenbar nur ein verstärkter Merka ֥, eben so wie der seine Stelle vertretende Doppel-Merka ֦ und

a) Obige Beobachtungen haben bekanntlich seitdem, gleich den früher mitgetheilten über den diakritischen Punkt, eine alle meine Erwartungen übertreffende Bestätigung und Erweiterung erhalten durch die umfassenden Aufschlüsse, welche Ewald in seinen Abhandlungen zur orientalischen und biblischen Literatur (Gött. 1832) S. 53 ff. aus vollständig punktirten pariser Handss. mitgetheilt hat. Ungeachtet nun neben dieser vollständigen Auskunft Obiges sehr dürftig und überflüssig erscheint, so habe ich es doch, als ein Zeugniß für meine Forschung und für die Sache selbst, nicht unterdrücken mögen.

wie Doppel-Geresch ◌֞ von ◌֜, Karnê-pharah (eigentlich Doppel-T'lischa) ◌֟ von ◌֠, ◌֩ von ◌֩ (ersteres bei schwachem Numerus aus den letztern durch ein beigesetztes P'siq, wie es scheint, verstärkt). Aber auch die nicht zusammengesetzt erscheinenden Zeichen müssen wohl sämmtlich auf einfachere Elemente zurückgeführt werden. Als die einfachste Figur nächst den Punkten und die Quelle aller übrigen erscheint der euphonische Gehülfe des Worttons, das Methegh ◌ֽ, ein senkrechter Strich, welcher im P'siq, Auftacten zugesellt, als Gehülfe und Ergänzung der Einschnitte dient, und im Silluq ◌ֽ als Stellvertreter (oder Ergänzung?) des alten Verstheilers (wie die Vocalpunkte neben den alten Vocalbuchstaben). Aus diesem geraden Strich wurde zunächst durch Brechung desselben Munach ◌֣, durch Biegung Merka ◌֥, die beiden einfachsten und gebräuchlichsten Auftacte (Conjunctiven). Aus diesen sind die übrigen meist hervorgegangen, nämlich aus dem Munach der Mahpach ◌֤ (eigentlich ◌֣) durch Umkehrung der Richtung (wovon der Name, vergl. besonders שׁוֹפָר הֲפַךְ im Gegensatze des Munach als שׁ' ישר oder שׁ' הולך), aus dem Merka außer den vorhin erwähnten Zusammensetzungen T'bhir, und Doppelmerka, auch vermuthlich Darga ◌֧, aus zwiefachem Merka, einem geraden und einem umgekehrten, zusammengesetzt. Mit dem Merka hängt aber auch wohl Qadhma ◌֨ zusammen, welcher nichts als ein zum Hochton (s. nachher) erhobener Merka zu seyn scheint. Mit dem Qadhma aber ist der Paschta ◌֙ im Grunde einerlei, die mit einander gemein haben, daß sie beide nicht auf dem ersten Buchstaben stehen können (in welchem Falle sie sich mit andern vertauschen) und auf ähnliche Weise mit ihren Einschnitten in einem Worte verbunden werden (vergl. וְקִטַּלְתֶּם, וְקִטַּלְתֶּם), und sich nur durch den Sitz des letztern auf dem Endbuchstaben des Wortes (wovon nachher) unterscheiden. Daß Tiphcha und Geresch nur Umkehrungen ihrer Auftacte, welche dadurch zu Schlußzeichen der be-

treffenden Glieder geworden sind, zu seyn scheinen, ist schon oben bemerkt worden. So blieben denn — außer dem Athnach, der vielleicht gleichen Ursprung mit Silluq hat — nur einige wenige — und zwar grade die seltenern, nur in den vordersten Gliedern längerer Gebiete vorkommenden — Accente übrig, die nicht aus dem einfachen Strich und dessen Umbiegung oder Brechung abzuleiten wären.

Andererseits kann der verschiedene Sitz oder Unterschied oberer und unterer Accente nicht zufällig und bedeutungslos seyn. Zünächst der Einschnitte selbst. Die ersteren bezeichnen nämlich offenbar das Hebungsgebiet oder den Hochton, die letztern das Senkungsgebiet oder den Tiefton jedes Halbverses. Letzteres beginnt demnach mit dem T'hbir und Tiphcha und schließt mit Athnach oder Silluq. Auch dieß bestätigt, wie aus den angeführten Beispielen erhellt, die Analogie der syrischen Accentuation durch ihren dem Tiphcha entsprechenden unteren Punkt zunächst vor dem Schluß. Nur scheint das syrische Senkungsgebiet kürzer und auf den Schlußsatz der Periode beschränkt gewesen zu seyn, wenigstens wo eine Abstufung von Vordersatz und Nachsatz oder zwei Halbversen, wie durch den hebräischen Athnach geschieht, gebildet wurde. Auf diese Weise gibt die verschiedene Lage der Accente über und unter den Wörtern einen willkommenen nähern Fingerzeig über die Melodie des Vortrags, insofern dadurch die Grenze des Hebungs- und Senkungsgebiets in jedem Halbvers genauer angegeben wird, als sie aus der logisch-rhythmischen Bedeutung der Accente allein zu ersehen wäre. Sie lehrt z. B., daß Geresch und die ihm gleichen Untereinschnitte (so wie sein ihn vertretender Auftact Qadhma), selbst in dem Fall, wo sie nicht einem Hebungseinschnitte — wie dem R'hbia oder durch Vermittelung des Paschta und Zarqa dem Zaqeph und S'gholta — sondern den Senkungseinschnitten T'bhir und Tiphcha untergeordnet

sind (wie ... oder bei Stellvertretung des Geresch durch Qadhma ...) noch zum Hebungsgebiet gehören, nicht etwa, wie man vermuthen könnte, in die Senkung hineingezogen werden.

Selbst die Fixirung mancher Accente auf den Anfangs- oder Endbuchstaben des Worts (accentus praepositivi u. postpositivi) ist wohl nicht ganz bedeutungslos. Letzteres scheint eine Anlehnung (ἔγκλισις) eines vorläufigen Nebeneinschnitts an den folgenden Schluß seines Gebietes anzudeuten, wie bei Paschta und Zarqa in Beziehung auf Zaqeph und S'gholta, und bei dem kleinen T'lischa in Beziehung auf Qadhma-Geresch augenscheinlich ist. Auffallender ist die Erscheinung bei S'gholta, als einem Haupteinschnitt des ersten Halbverses, vielleicht aber auch hier daraus zu erklären, daß dieser ein Vorderglied des Verses — welches den durch Athnach geschiedenen und gewissermaßen erst mit Zaqeph beginnenden beiden Vershälften vorausgeht —, also eine Art Vorschlag des Athnach bildet a). — Die praepositivi J'thib und Groß-T'lischa sind nichts anders als eine Zurückziehung der beiden Auftacte Mahpach und Klein-T'lischa, wodurch sie von der Verbindung mit dem folgenden Einschnitt abgelöst und selbstständig d. i. Einschnitte werden, also das Umgekehrte jener ἔγκλισις, gleichsam eine ὀρθοτονία, ähnlich der durch die Umkehrung eines Auftacts im Geresch und Tiphcha bewirkten. Dieß läßt vermuthen, daß der große T'lischa erst durch diese Operation aus dem kleinen T'lischa gebildet, und so dieses precäre Mittelglied zwischen Pazer und Geresch (dergleichen den oberen Gebieten fremd ist) entstanden sey.

Am dunkelsten ist bisher das Verhältniß der Conjunctiven oder Auftacte untereinander und der Grund ihrer Mannichfaltigkeit geblieben. Indessen stellt sich, wenn man

---

a) Weßhalb ihn auch Reinbeck doctr. de acc. c. II. §. 85. ff. als einen aemulus des Athnach (d. i. ein Versdrittel) geltend macht.

die verschiedenen Bedingungen ihres Numerus und die dadurch begründeten Vertauschungen derselben mit einander vergleicht, ziemlich deutlich folgende aufsteigende Rangordnung heraus: Munach, Merka, Mahpach, Darga, Qadhma, T'lischa: der erste der schwächste, der letzte der stärkste. Diese Rangordnung bestätigt sich durch eine umgekehrte der Einschnitte, denen sie dienen. Die beiden ersten dienen nämlich den sämmtlichen größern Einschnitten (und zwar Munach den vornehmsten Hebungseinschnitten S'gholta, Zaqeph, R'hbia, Zarqa, Pazer, T'lischa, so wie dem Athnach, der Merka den Senkungseinschnitten Tiphcha und Silluq ausg. Athnach): die übrigen sind jeder an einen gewissen stufenmäßig schwächern Nebeneinschnitt gebunden. Es zeigt sich demnach die wichtige Regel: daß je stärker der Einschnitt, desto schwächer sein Auftact ist, und umgekehrt; was seinen rhythmischen Grund darin zu haben scheint, daß je stärker der Einschnitt ist, eine desto größere Anziehungskraft er auf den Auftact ausübt und ihn folglich desto mehr verflüchtigt, umgekehrt aber, je schwächer jene ist, desto mehr dieser Kraft gewinnt und sich ins Gleichgewicht mit jenem setzt: so daß am Ende der schwächste Einschnitt Geresch mit seinem Diener Qadhma fast im Gleichgewichte steht (woraus sichs eben erklärt, daß dieser so oft die Stelle desselben vertritt). — Hieraus erhellt ferner, daß auch hier der Unterschied der obern und untern Lage des Accents sich auf den Unterschied des Tons bezieht. Daß nämlich unter allen Conjunctiven nur Qadhma und T'lischa obere Accente sind, erklärt sich eben aus ihrer hervorragenden Stärke und ihrem Gleichgewicht mit ihrem der Hebung angehörenden Einschnitt.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Lied und Predigt der Geißler von 1349 aus einer ungedruckten Chronik des XIV. Jahrhunderts, mit Bemerkungen a).

Die Züge der Geißler durch Europa im 14ten Jahrh. gehören zu den merkwürdigsten Erscheinungen jener Zeit; auch hat sich in den letzten Jahren die Aufmerksamkeit von Neuem auf dieselben gerichtet, und die Geschichte dieser seltsamen Schwärmer ist der Gegenstand mehrfacher Untersuchungen geworden. Nach dem, was Hr. D. Förstemann darüber gesammelt, schien es, daß nur wenig zu sagen übrig geblieben; allein in einem Pergament-Codex, den Hr. Prof. Strobel in Straßburg vor einigen Jahren aus der Pariser Königlichen Bibliothek erhielt, fand er bedeutende, bis jetzt noch unbekannte Nachrichten über die Flagellanten. Er hatte die Güte, uns seine Abschrift dieses Manuscriptes mitzutheilen, und uns zugleich zu erlauben, den

a) Diese Mittheilung aus dem merkwürdigen Closnerischen Chronikon ist der Güte der Herren Prof. Strobel und Dr. Schmidt aus Strasburg zu verdanken. Einleitung und Anmerkungen gehören dem Letztern an. Der Brief der Geißler ist kürzlich auch in lateinischer Uebersetzung in Förstemann's neuen Mittheilungen aus dem Gebiete historisch-antiquarischer Forschungen Bd. 2. Heft 1. (1835) S. 9. ff. erschienen: indeß dürfte dadurch das Interesse für das hier mitgetheilte Original nicht geschmälert seyn.

Gieseler.

die Geißler betreffenden Abschnitt zu veröffentlichen. Wir sind daher so glücklich, einen höchst wichtigen Beitrag zu ihrer Geschichte hier liefern zu können, ihr vollständiges Lied nämlich und eine ihrer Bußpredigten an das Volk.

Die Quelle, aus der wir dieß entlehnen, ist die im Jahre 1362 vollendete, deutsche Chronik des Friedrich Closner, Priester am Straßburger Münster; diese merkwürdige Schrift, welche fast gänzlich unbekannt geblieben war, bis sie durch Hr. Prof. Strobel's Bemühen unter den Schätzen der Pariser Bibliothek wieder aufgefunden wurde, steht in einem eigenthümlichen Verhältnisse zu der bekannten Chronik von Königshoven; sie stimmt häufig ganz wörtlich mit derselben überein, und es ist offenbar, daß Königshoven Closnern größtentheils abgeschrieben; an einigen Stellen hat er ihn zwar weiter ausgeführt, allein an andern hat er ihn durch beträchtliche Auslassungen verkürzt, wie namentlich bei der Geschichte der Geißler. Auf Closner's Chronik ist daher die Stelle Königshoven's (Ausg. von Schilter S. 299) zu beziehen, wo er sagt, daß die Geißler mancherlei Lieder sangen, „die stont in der Cronikén uf unser Frowen hus geschrieben; darumbe lasse ich sü hie underwegen durch Kürtze willen a)."

Wir lassen nun das Fragment selber folgen, indem wir es mit den Parallelen aus dem Schilterschen Königshoven, S. 297 u. f., und aus der deutschen Urschrift dieser Chronik (abgedruckt bei Förstemann, S. 255 u. f.) vergleichen und mit einigen kurzen Erläuterungen begleiten.

---

a) Siehe: Strobel, de Fr. Closneri chronico germanico. Argent., 1829. 8. — Möchte Hr. Strobel doch seinen Vorsatz ausführen, Closnern, den schilterschen Königshoven und die auf der Strasburger Bibliothek befindlichen Handschriften dieses letzteren zu vergleichen und eine kritische Ausgabe dieser wichtigen Documente zu veranstalten!

Die große Geischelfart.

Do men zalte MCCCXLIX iore a) vierzehn naht noch sungihten oder uf die moße, do koment gen Strosburg wol CC geischzler die hettent leben unn wise an in, als ich hie ein teil beschribe. Zum ersten sü hettent die kostbersten fanen von semetdüchern, ruch unn glat, unn von baldecken, die besten die man haben möhte. Der hettent sü vil lihte X oder VIII oder VI unn villihte alze wanig gewunden kertzen, die trug man vor, wo sü inn die state oder inn dorfer gingent unn sturmede alle glocken gegen in, unn gingent den fanen nach ie zwen unn zwen mitenander, unn hettent alle mentel an, unn hüteline uffe, mit roten Crützen, unn sungent zwene oder viere eine leiß vor, unn sungent in die anderu noch. Der leis waz alsus:

Nu ist die bettevart so her, Crist reit selber gen iherusalem, Er fürt ein crütze an siner hant, nu helf uns der heilant.

Nu ist die bettevart so gut,
hilf uns herre durch din heiliges blut,
daz du an dem Crütze vergoßen hast,
unn uns in dem ellende geloßen hast.
Nu ist die stroße also breit,
die uns zu unsere lieben Frowen treit,
in unsere lieben Frowen lant,
Nu helfe uns der heilant.
Wir sullent die buße an uns nemen,
daz wir gote deste bas gezemen,
Albort in sines Vatters rich,
des bitten wir dich sünder alle gelich.
So bitten wir den vil heiligen Crist
der alle der welte gewaltig ist.

So sü alsus in die kirchen koment, so knüwent sü nider unn sungent:

---

a) Königshoven's Urschrift fügt hinzu: „also men vaste starp, und die Juden brante."

Jhesus wart gelabet mit gallen,
des sullen wir an ein Crütze vallen.

Zu dem worte fielent sü alle krützewis uf die erde, daz es klaperte. so sü ein wile also gelegent, so hub ir vorsenger an unn sang:

Nu hebént uf die üwern hende
daz Got dis große sterben wende a).

So stundent sü uf. Daz dotent sü dri stunt. So sü zu deme dirten mole ufgestündent, so ludent die lüte die brüdere, Eins lut XX, eins XII oder X, iegliches noch siner staten unn furtent sü heim, unn büttentz in wol.

Nu waz dis ire regel.

Wer in die bruderschaft wolte unn an die buße tretten, der muste XXXIV dage dinne sin unn bliben, unn darumbe so must er han alse vil pfenninge daz im alle dage IV pfenninge an geburtent, die wil er in der buße waz. Daz worent XI sol IV ds. darumbe getorftent sü nieman heischen noch forderu, noch in kein hus kummen, so sü zum ersten mole in ein stat, oder in ein dorf koment, man lude sü danne, unn fürt sü one ir heischen drin. Donoch mohtent sü wol in die hüser gon, die wile sü in der stat worent. Sü getorftent ôch zu keiner frowen gereden. Welse aber daz brach, daz er zu einre frowen rette, der knüwet für iren meister unn bihtets ime, so satte ime der meister buße, und schlug er mit der geischeln uf den rücken, unn sprach: „Stant uf durch der reinen martel ere, unn hüt dich vor der sünden mere." Sü hettent ôch eine gesetzede, daz sü pfaffen möhtent under in han, aber ir keinre solte meister under in sin, noch an iren heimlichen rot gon. Wenne

a) Königshoven hat hier noch die 2 Verse:
„Nu hebent uf uwer arme,
„daz sich Got über uns erbarme,"
welche jedoch weiter unten auch bei Closner vorkommen.

sü nu woltent büßen, alse nentent sü daz geischeln, daz waz zum tage zum minsten zwei mole, früge unn spöte, so zogetent sü zu velde us, unn lüte man die glocken, unn sametent sü sich, unn gingent ie zwen unn zwen, iren leich singende, alse do vor geseit ist, unn so sü koment an die geischelstat, so zügent sü sich us barfus untze in die brüch, unn dotent kietele, oder andere wiße duch umbe sich, die reichetent von dem gürtel untz uf die fuße, unn so sü woltent anvohen zü bußende, so leitent sü sich nieder an einen witen ring, unn wernoch ieglicher gesundet hette, dernoch leit er sich. Waz er ein meineidiger boswiht, so leit er sich uf eine site, unn recket sine drie finger über daz hobet herfür. Waz er ein ehbrecher, so leit er sich uf den buch a). Süs leitent sü sich in maniger hande wis, noch maniger hande sünde, die sü geton hettent. Dobi erkante man wol welre leije sünde ir iegelicher begangen hette. So sü sich alsus hettent geleit, so vinge ir meister an, wo er wolte, unn schreit über einen, unn rührt den mit sinre geischel uf den lip, unn sprach: „Stant uf durch der reinen martel ere, unn hüt dich vor der sünden mere.“ Süs schreit er über sü alle, unn über welen er geschreit, der stunt uf un schreit dem meister noch, über die vor im logent b). So sü zwene über den dirten geschritent, der

a) Bernhard Hertzog, in seinem Chronicon Alsatiae, Strasb. 1592. fol. Lib. VIII, cap. XX. p. 120, fügt hinzu: „Was er ein vollsauffer, satzte er die Handt an den Mund als trenck er. Was er ein falscher Spieler, machte er mit der Hand als hette er Würfel darinnen.“ Daniel Specklin, Architect zu Strasburg, † 1589, hat Folgendes in seinen handschriftlichen Collectaneen: „Welcher ein mörder was schlug mit der Faust auff den boden; welcher ein Dieb was, that die handt auff und zu; welcher ein Ehbrecher was, lag auff den bauch; welcher meineidig was, hub drey finger auff; etlich sperrten das maul auff, die gern fraßen und soffen.“

b) Soweit ist Königshoven mit Closner übereinstimmend, bis auf einige unbedeutende Abweichungen in einzelnen Wörtern. Königshoven berichtet nun bloß im Allgemeinen, daß sie al-

stunt denne uf, unn schreit mit in über den vierden, unn der vierde über den fünften vor ime. Sus bokent sü dem meister noch mit der geischele, unn mit dem worten untz daz alle ufgestundent unn überenander geschrittent. So sü alsus worent ufgestanden zu ringe, so stundent ir etwie maniger, die die besten senger worent, unn vingent einen leys an zu singende. Den sungent die brüder noch, alse man zu tantze nochsinget. Die wile gingent die brüdere umbe den ring, ie zwen unn zwene, unn geischeltent sich mit geischeln von riemen, die hettent knöpfe vornen, darin worent nolden gestecket unn schlugent sich über ire rücke, daz meniger sere blutete. Nu ist der leiß oder leich den sü sungent:

Nu tretent herzu die bußen wellen,
fliehen wir die heißen hellen,
Lucifer ist ein bose geselle,
sin mut ist, wie er uns vervelle,
5 wande er hette das bech zerlon.
Des süllen wir von den sünden gon.
Der unsere buße welle pflegen,
der soll bihten un widerwegen,
der bihte rehte lo sünde varn,
10 so wil sich Got über in erbarn.
Der bihte rehte lo sünde rüwen,
so wil sich Got selber im ernüwen.
Jhesus Crist der wart gevangen,
an ein krütze wart er erhangen,
15 das krütze wart von blute rot.
Wir klagen Gotz martel un sinen Tot.
Durch Got vergießen wir unser blute,
daz si uns für die sünde güte.
Daz hilf uns liber herre Got,
20 des biten wir dich durch dinen Tot.

---

lerley Leyse sangen, und daß dann Einer von ihnen einen Brief vorlas, den ein Engel sollte vom Himmel gebracht haben.

Sünder womit wilt du mir lonen,
drie Nagel unn ein dürnenkronen,
daz Crütze fron, eins speres stich,
Sünder, daz lüt ich alles durch dich.
25 Waz wilt du liden me durch mich.
So rufen wir us lutem done,
unsere dienst gen wir dir zu lone,
durch dich vergießen wir unser blut,
daz si uns für die sünde gut,
30 daz hilf uns lieber Herregot,
des bitten wir dich durch dinen Tot.
Ir lügener ir meinswerere,
dem hoheste Got sint ir unmere,
ir bihtent keine sünde gar,
35 des mußent in die helle dar,
dovor behüt uns herre Got,
des bitten wir dich durch dinen Tot.

Nu knüwetent sü alle nider, un spiendent ir arme krütze-wise unde sungent:

Jhesus der wart gelabet mit gallen,
des sullen wir an ein krütze vallen.

Nu vielent sü alle krützewis nider uf die erde unn logent ein wil do, untz daz die sengere aber anhubent zu singende, so knüwetent sü uf die knü, unn hubent ir hende uf, unn sungent den sengeren noch alle knüwende:

40 Nu hebent uf die üwern hende,
daz Got dis große sterben wende,
Nu hebent uf die üwern arme,
daz Got sich über uns erbarme.
Jhesus durch diner Namen drie,
45 du mach uns herre von sünden frie,
Jhesus durch dine wunden rot,
behüt uns vor dem gehen Tot.

Nu stundent sü alle uf, unn gingent umbe den ring, sich geischelnde, alse sü vormols hettent geton, unn sungent alsus:

Maria stunt in großen noten,
do sü ir libes kint sach toten,
50 ein swerte ir durch die sele sneit,
daz lo dir sünder wesen leit.
Des hilf uns liber Herre Got,
des biten wir dich durch dinen Tot.
Jhesus riefe in hiemelriche
55 sinen engeln alle geliche,
er sprach zu in vil sendelichen:
die cristenheit wil mir entwichen,
des wil ich lan die Welt zergon,
des wißent sicher one wan.
60 Dovor behüt uns herre Got,
des bitten wir dich durch dinen Tot.
Maria bat den sun den süßen:
Liebes kint, lo sü dir büßen,
so wil ich schicken daz sü müßen
65 bekeren sich, des bit ich dich.
Vil liebes kint, des gewer du mich.
Des bitten wir sünder och alle gelich.

Welich frowe oder man ire e nu brechen,
daz wil Got selwer an sie rechen.
70 Swebel, bech unn och die Gallen,
güßet der tüfel in sie alle,
furwar sie sint des duvels bot.
Dovor behüt uns herre Got,
des bitten wir dich durch dinen Tot.
75 Ir mordere, ir strosröbere,
üch ist die rede en teil zu swere,
ir wellent üch über nieman erbarn,
des mußent ir in die helle varn.
Dovor behüt uns herre Got,
80 des bitten wir dich durch dinen Tot.

Nu knüwetent sü, unn vielent denne unn sungent, unn stundent denne wider uf, unn hettent alle geberde alse

sü vormols hettent gehabet von deme sange: „Jhesus der wart gelabet mit gallen," unz an den sang: „Maria stunt in großen noten." So stundent sü denne aber uf unn sungent diesen leich sich geischelnde:

O we ir armen wucherere,
dem lieben Got sind ir unmere,
du lihest ein marg all umbe ein pfunt,
daz zühet dich in der helle grunt,
85 dez bistu iemer me verlorn,
derzu so bringet dich Gottes zorn.
Dovor behüt uns herre Got,
des bitten wir dich durch dinen Tot.

Die erd bidemet, es kliubent die steine,
90 ir herten hertzen ir sullent weinen,
weinent tògen mit den ògen,
schlahent uch sere
durch Cristus ere,
durch Got vergießen wir unser blut,
95 daz si uns für die sünde gut.
Daz hilf uns lieber herre Got,
des bitten wir dich durch dinen Tot.

Der den Fritag nüt envastet,
unn den Sundag nüt enrastet,
100 zwar der muße in der helle pin
eweklich verloren sin.
Dovor behüt uns herre Got,
des bitten wir dich durch dinen Tot.
Die e die ist ein reines leben,
105 die hat Got selber uns gegeben,
ich rat frowen unn ir mannen,
daz ir die hochfart laßet dannen,
durch Got so lant die hochfart varn,
so wil sich Got über uns erbarn.

110 Daz hilf uns lieber Herre Got,
des bitten wir dich durch dinen Tot a).

Nu knüwetent sü aber unn vielent unn sungent, unn stundent denne wider uf, unn hettent alle geberde alse sü vormols hettent gehebet von deme sange: „Jhesus der wart gelabet mit gallen," untz an den sang: „Maria stunt in großen noten," sus waz daz geischeln us. So leitent sü sich denne nider, alse sü hettent geton do sü anvingent, unn schrittent über enander, unn hießent enander uf stan, alse dovor, unn gingent denne in den ring, unn dotent sich wider an. Die wile sü sich us unn an dotent, so gingent biderbe lüte unn hieschent an dem ringe den lüten, daz sü die brüder stürtent zu kertzen unn zu vanen, domit wart in vil geltes. So sü dis alles hettent geton unn sich wider gekleidet hettent, so stunt ir einre der ein leye waz, unn lesen kunde, uf ein barfrit, unn las diesen nochgeschriben brief:

Der Geischeler Bredic.

„Dis ist die botschaft unsers herren ihesu christi, die von hiemel her abe komen ist, uf den altar der guten herren sant peters zu iherusalem, geschriben an eine marmel-

a) Wir glauben nicht mit Unrecht behaupten zu dürfen, daß hier der vollständige Text des Geißlerliedes gegeben ist. Vergleicht man es mit dem niederländischen, welches Hr. Dr. Maßmann bekannt gemacht hat, so sieht man, daß in letzterem, wie schon Hr. Dr. Förstemann aus der Stellung der einzelnen Abschnitte geschlossen hat, die Verse durchaus nicht in der gehörigen Ordnung stehn. Jeder der beiden Texte hat Verse, die ihm eigenthümlich sind; dieß wird leicht begreiflich, wenn man bedenkt, daß diese Lieder, bloß mündlich fortgepflanzt, vielfachen Veränderungen ausgesetzt waren; daher auch die wechselnde Stellung der Verse. Da diese in dem Closnerschen Texte größtentheils richtig aufeinander folgen (nur V. 32—37 scheinen versetzt), wie es sich besonders aus der Strophen-Eintheilung ergibt, so ist wohl nicht zu zweifeln, daß Closner das merkwürdige Lied uns am treusten aufbewahrt hat.

steinin tafel, von der ein lieht erschien als ein blickze. Die tavel hät gottes engel ufgerecket. Do daz ersach daz volke gemeine, do fielent die lüte nider uf ir antlits, unn schrüwent kyrieleyson, Daz ist alse vil gesprochen, alse herre erbarme dich über uns. Die botschaft unsers herren sprach also: „„Ir menschenkinder, ir hant gesehet unn gehoret, waz ich verbotten habe, unn habent daz nüt behütet. Darumbe daz ir ungereht unn ungelöbig sint, unn öch nüt behütet habent minen heiligen sunnendag, unn habent daz nüt gebußet unn gebeßert, unde öch von üwern sünden nüt an wollent lon die ir begangen hant, unn hant wol gehoret in deme ewangelio, Hiemel unn erde mus vergan e mine wort iemer vergant. Ich han üch gesant von korne, von wine, unn oleis genug, wol noch rehter moße, unn daz habe ich üch alles genomen, von üwern ögen, umbe üwere bosheit, und um üwere sünde, unn umbe üwere hochfart, wand ir nüt behütet habent minen heiligen sunnendag, unn minen heiligen fritag mit vasten unn mit fieren. Darumbe gebüt ich den sarracenen unn andern heideschen lüten, daz sü vergießent üwer blut, unn vil gevangen mit in fürent. Es ist in kurtzen iaren vil iomers geschehen, Erdbidemunge, hunger, feuer, matschrecken, rappen, muse, schür, rifen, froste, blitzen, großen strites vile, daz hab ich üch alles vorgesant, darumbe daz ir nüt habent behütet minen heiligen sunnendag. Sit ir danne also blint sint, an den ögen üwerer sele, unn üwer oren so töb, daz ir nüt wollent horen die wort miner stimme, darumbe han ich üch angesant vil smertzen unn plagen, unn dar vil tiere wilde sollent freßen üwer kinder. Ich han üch gesant durre iar, unn regen mit güsen, unn großen waßer, unn habe das ertrich gekrenket, daz es unfruchtber worden ist. Och han ich über üch gesant daz heidensche volke, daz üwer kinder hant gevangen. Ich schuf daz ir durres holtz vor hunger mustent eßen one brot in manigen landen, unn die danzapfen unn haselza-

pfen, unde das krut in den garten, unde nebent den stroßen, daz mustent sü vor hungersnot eßen. Selig waz der dem es werden mohte darumbe daz ir nüt behütet hant minen heiligen sunnendag unn öch minen fritag. O ir ungetrüwen, unn ir ungelöbhaftigen, bedenkent ir üch nüt, daz min goteszorn über üch komen ist, umbe üwer bosheit, der ir üch gewent hant. Ich hette mir gedaht, daz ich zerstoren unn zerteilen wolte die wite welte umbe üwern ungeloben, daz ir üch nüt verston wellent, uf mine heiligen wort des heiligen ewangelii, daz ich gesprochen han, daz hiemel unde erde müße vergon, mine wort vergont niemer. Der worte hant ir vergeßen, unn hant nüt behütet minen heiligen sunnendag unn minen heiligen fridag, mit vasten unn mit andere guten werken. O ir vil armen bedenkent ir nüt daz Crütze gottes und sprechent alse: Wir sint brüdere unn sint doch nüt ware brüdere. Ir sint einander fient, unn machent enander gevatterschaft, unn haltent sü nüt alse ir zerehten süllent. Darumbe gedaht ich daz ich üch zerteilen wolte in die welte wite von enander. Daz hat mich gerüwen, durch üwern willen nüt, sunder me durch die menie miner heiligen engele, die mir zu füße sint gevallen unn mich erbetten hant, daz ich minen zorn von üch gewendet han, unn ich min barmeherzekeit mit üch geteilet han. O ir vil armes geschlechte, daz ich den helleschen lüten den Juden han geben die alten e uf deme berge Synai, unn die behaltent iren samestag. Aber ich habe üch geben die e des heiligen töffes mit miner sele selber, unn ist öch daz ir nüt behaltent den heiligen sunnendag, unn öch den heiligen fritag, unn ander hochgezitlich dage miner lieben heiligen, so wil ich über üch laßen gan minen zorn, daz die wolfe unn andere wilde tiere freßent üwere kinder, unn wil dun daz ir iungen sterbent. Unn daz der Saracenen roße füße üch ertreten müßent, unn an üch rechent die dage miner heiligen ufferstanunge. Werlich die wor-

heit sag ich üch behaltent den heiligen sunnendag, von dem samestage zu mitteme dage, bitz an den mendag zu liehten morgen. Ich gebüt üch priestern unn brüdern, daz sü setzent Crützeverte vasten unn betten, daz sol sin an eime fritage. Glôbent mir, unn behaltent ir nüt min gebot, so wil ich loßen vallen blutigen regen, dicker alse der schürhagel. Ich hatte gedaht an dem zehenden dage des sübenden monen, daz ist an dem sunnendage noch unser frowen dage, alse sü geboren wart, daz ich getotet wolt haben alles daz lebendig waz uf erden. Daz hat mich wendig gemachet mine libe muter marie unn die heiligen engel cherubin unn seraphin, die nüt abestont für üch zu bittende. Durch die habe ich üch vergeben üwer sünde, unn mich erbarmet über üch sünder. Ich swere üch bi minen heiligen engeln, daz ich üch senden wil etliche tier unn geflügel, daz ir nie vor gesehen hant, unde die sunne würt alse vinster daz ein mensche daz ander tötet. Ich kere min antlitze von üch, unn würt unmenschliche klage mit maniger stimmen. Uwer selen sullent dorren von deme füre daz nüt endes hat. Ich wil über üch wisen ein gruwelich volk, die üch schlahent, unn verwüstent üwer lant, umbe üwer sünde. Ich swer üch bi minre rehten hant, daz ist, bi mine gotlichen gewalte unn bi miner wirdekeit, ist, daz ir nüt behaltent minen heiligen sunnendag unn minen heiligen fridag, ich verderbe üch so gar, daz üwer niemer me gedoht wirt uf erden. Verware sprich ich, ist daz ir üch bekerent von üwern sünden, so wil ich über üch dun minen heiligen segen, so bringet daz ertrich fruht mit gnoden, unn würt alle die welt erfüllet mit miner wirdekeit. Ich wil in geben mine groẞe frêde, also daz ir üwers nüwen mit dem virnen hinbringent, unn wil mines zornes gen üch vergeßen, unn wil erfüllen alle üwere huser mit miner gotlichen güte, un wenne ir kumment für min gerihte, so wil ich üch mine barmhertzekeit mitteteilen, mit den ußerwelten in deme ewige riche, Amen. Ich schaffe

welich mensche nüt gelôbet an die botschaft, der würt in die ahte verbannen mins vaters von himel. Aber wer es gelôbet, deme kummet min segen in sin hus. Sehent wer der mensche ist, der sinen ebengenoßen erzurnet hat, der sol sich versunen mit ime, e danne er empfahe minen heiligen lichamen. Wer dên andern nötet oder reißet zu sweren an dêm sunnendage, der ist verfluchet mit deme, der den eit sweret. Die gerihte an mime sunnendage hant, sint verbannen iemer eweclìche. Wißent daz ich gewalt habe, über alle creature in himel unn in erden, unn im abgrunde, unn in allen steten, unn ir sint so gar ungetrüwe unn verstont daz ir nüt verstont. Die rüwe noch ablaß üwere sünde nüt empfahent. Darumbe haltent ir nüt minen heiligen sunnendag, unn ôch den fritag unn andere mine gebot, unn sint so gar vol dumbes sinnes, unn sint one witze, unn verstont nüt die ewige rüwe, unn die ewige frêde. Die tage die sint min, ich hab sü geschaffen, unn alle zit. Ich han üch gegeben alles daz ir hant, unn ir erkennent nüt die tageszite, oder mich selber, unn etliche creature erkennet iren schepfer. O ir armen, ir tumben, ir erkennent nüt üweren schöpffer, do von wer üch beßer, daz ir nüt geschaffen werent, daz ir nüt besitzen süllent daz ewige leben. Sehent mine tage sint bi ewigen rüwen alle zit, unn die creature die mir dienet, die sol würdig sin zu enpfohende dieselben eweklichen rüwen, unn ir armen ir erbent nüt mine rüwe. Ir haltent nüt min heiligen sunnendag unn ander hochgezittage miner lieben heiligen, unn wer der priester ist, der den brief miner botschaft hat, unn den nüt enliset vor deme volke, unn den birget in siner haltunge, der ist gottes fient unn behaltet nüt sin gebot. Ja sint es etteliche priester, die darumbe priester werdent, daz sü wol eßen unn trinken wellent, unn gottes wort nüt bredien wellent, daz kummet in alles uf ir hôbet vor gottes gerihte. Ist daz ir horent mine stimme unn haltent min gebot, und üch kerent von üwe-

ren sünden, so verfluch ich üch nit iemer unn iemer. Werlich ich swere hoch bi miner zeswen hant, unn bi minen hohen armen, unn bi den tugenden miner engele, ist, daz ir behaltent minen heiligen sunnendag unn minen fritag, daz ich üch gelobet habe daz leist ich üch vollekliche. Wer der mensche ist der gerne zu kirchen got, unn sin almosen, unn ander lob mir erzêget, der arbeit wil ich ime danken, mit maniger liebe, in deme tage mines gerihtes unn an deme ende. Alle die wucherere unn alle die do gesuch nement unn die darnoch stellent, über die kummet gottes zorn ob sü nüt beßerent. Werlich alle ebrecher unn ebrecherin die sint mit enander verloren unn vertamet eweklichen, obe sü nüt beßernt unn bußent, unn alle die bi gotte swerent frevelliche, unn daz nüt beßernt sint ôch verlorn, wan die sint unn heißent gottes marteler. O ir vil armen, ist daz ir nüt gebent üwern zehenden reht, gottes zorn geht über üch. Wer die sint, die zu der kirchen gont, an mime heiligen sunnendage unn an andern heiligen dagen, unn ir almusen teilent mit den armen, die erwerbent erbarmunge mins vatters." "

„Wan der brief der heiligen botschaft von dem engel gelesen wart unn er in der hant hielt, do kam eine stimme vom himel unde sprache: „„Glôbet ir mit rüwenden hertzen an üwern schöpfer, unn an die guten botschaft, die ich üch embotten habe, wan hin ir üch trostent zu fliehende, do mag sich nieman verbergen vor minen ôgen."" Do stunt uf der patriarche mit sinen priestern unn daz volk gemeine. Do sprach der Engel: „„horent gemein unn vernement, wand ich üch swere bi den tugenden unsers herren ihesu christi, unn bi siner muter der reinen meyde unn bi den tugenden aller engele, unn bi den kronen aller marteler, daz die botschaft keines menschen hant geschriben hat, wan der kunig vom himel mit siner hat, unn wer daz nüt gelôbet, der ist verkert unn verbannen, unn gottes zorn kummet über in. Wer es aber gelôbet, der sol gottes er-

barmunge haben, unn sin hus in dem ewigen lebende, unde wer die botschaft gottes abeschribet, unn von stat zu stat, unn von huse zu huse, unn von dorfe zu dorf den brief sendet, min segen kummet in sin hus. Welich priester diese botschaft höret, unde schribet oder dem volke kündet, über den sol gen min segen, unn sol sich fröwen mit minen ußerwelten iemer in mime riche ewekliche. Amen."."

„Nu swigent unn horent, so wil ich üch sagen von der bruderschaft, unn von der wallefart, wie sü har komen ist, von dem engel des almahtigen gottes, wie daz got der welte kunt dete, daz sü in erzürnet hette, unn schrieb an ein tavel die waz marmelsteinin, unn sü sante bi eim sim engel gen iherusalem. Die botschaft kunte der engel, mit ufgerecketer hant hub er uf die tavel unn sprach also: „„O ir armes geschlehte, warumbe erkennet ir nüt üweren schöpfer. Wißent, unn wilt du nüt forhten gots zorn, so wil er über üch laßen ergan sinen zorn, unn sinen gewalt."" Do daz volk ersach die tavel, do die botschaft anstunt, do erschien die tavel unn erluhte daz munster, glicher wis als ein blickze. Do erschrag daz volk so sere daz sü niderfielent uf die antlitze, unn do sü wider koment zu in selber, waz totent sü? Sü gingent zu enander unn berietent sich, waz sü darzu detent, daz got lobelich were, unn daz er vergeße sines zornes. Do berietent sü sich unn gingent zu dem kunige von Cecilien unn bottent in daz er in riete, waz sü darzu detent, daz got sins zornes gegen in vergeße. Do riet in daz sü vielent uf ire knie unn betent den almahtigen got, daz in kunt dete, waz sü darzu detent, unn wie sü sich mit im versunedent, daz er vergeße sins zornes gegen der armen cristenheit. Daz volk det als er in riete unn vielent uf ir knie, unn botent got mit gantzem ernste. Do sprach der engel: „„Mensche, alse du wol daz weist, daz got XXXIV ior uf ertrich ging, unn nie lieben dag gewan, ich geswige siner großen marter, die er durch dich erliten hat an dem krütze,

daz hestu im nüt gedanket, unn wilt im ǒch nüt danken. Wiltu dich nu mit got versunen, so solt du wallen XXXIV tag unn solt niemer guten dag noch naht gewinnen, unn solt vergießen din blut, so wil er sin blut niemer an dir lon verloren werden, unn wil vergeßen sines zornes gegen der armen cristenheit."

„Dis hub an der kunig von Sicilien, unn vollebrahte die wallefart mit sime volke gemeinliche, bitze zu dem kunige von Krakǒwe, der vollebraht sü bitz zu dem kunige von ungern. Der kunig von ungern bitz zu dem von mißen, der von mißen bitze zu dem von brandenburg, der von brandenburg bitz zu dem von ysenach, die von ysenach bitz zu den von würtzeburg, die von würtzeburg bitz zu den von halle. Die von halle zu den von eßelingen, die von eßelingen zu den von kalwe, von kalwe gen wile, von wil gen bulach, die von bulach die vollebrohtent die wallefart zu den von herrenberg, unn gen tuwingen, unn gen rotenburg, unn ist also kummen uf den rin in alle stete groβe unn kleine unn in Elsas a). Nu furent

a) Sage und Geschichte sind hier offenbar mit einander vermischt. Zu ersterer gehört die Angabe, daß das Volk von Jerusalem den König von Sicilien um Rath gefragt, und daß dann dieser die Wallfahrt begonnen und sie bis nach Krakau gebracht habe. Warum gerade ein König von Sicilien hier genannt wird, konnten wir durchaus nicht ausfindig machen; es mag übrigens kein großes Gewicht hierauf zu legen seyn, da bei den herumziehenden Schwärmern weder historische noch geographische Kenntnisse zu suchen sind. So viel sieht man jedoch, daß auch bei ihnen die Sage ging, sie seyen aus Morgen gekommen, so daß die Erzählung mehrerer Chronikanten, welche sie aus den östlichen Ländern Europa's herleiten, als die richtigere erscheinen muß. Die ersten Stationen, die in unsrer Predigt angeführt werden, sind Krakau, Ungarn, Meißen, Brandenburg; je tiefer die Geißler in Süddeutschland eindringen und je näher sie gegen Strasburg kommen, desto genauer kann man auch ihren Weg verfolgen: Eisenach, Würzburg, Schwäbisch-Hall, Eßlingen Calw und verschiedene andere nur wenig von einander entfernte

wir, die von liehtenowe, dise wallefart, nu bittent got daz er uns kraft unn maht gebe unn sinne unde witze, daz wir sü also vollbringent, daz es gote unn siner lieben muter marien unn allen engeln unn allem himelschen her ein lob si unn allen den ein trost si, zu libe unn zu sele, die uns oder unsern brudern, die die wallefart geton hant, unn ietzentan dunt, unn noch dun wellent, gutelichen geton hant, unn noch wol tunt, daz den got den ewigen lon welle geben, unn alle die selen noch hüte dervon getrostet werdent, von allen iren erebeiten. Daz helf uns der vatter, unn der sun unn der heilige geist. Amen."

„Allen den sol wesen kunt, die diesen Brief gesehent oder gehorent lesen, daz von puller, bitze zu Sicilien, unn in cippern, unn von cippern bitz zu Tuschan, unn in kadan, zu ienue, bitz gegen Avion unn nider von Avion bitz zu loyn, von loyn bitz zu rome, unn nidewendig in allen iren gebieten,

---

Orte, bis sie endlich von Lichtenau, im Badischen, ins Elsaß kommen. Es wird also ungefähr dieselbe Richtung angegeben, die man auch bei Trithemius angedeutet findet, welcher nämlich sagt, sie seyen aus Ungarn durch Böhmen und Sachsen ins südliche Deutschland gekommen. Auch die Epochen ihrer Erscheinung in diesen verschiedenen Gegenden stimmen hiermit überein; zu Anfang des Jahres 1349 sollen sie sich schon in Oestreich gezeigt haben; im Mai kommen sie aus Polen, Meißen und Thüringen nach Würzburg; bereits in der Osterwoche hatte man deren in Magdeburg gesehen; im Juni erscheinen sie in Schwaben, von da in Speyer, und endlich, 14 Tage nach Johannis, in Strasburg. Uebrigens ist der Zug, von dem hier die Rede ist, gewiß nicht der einzige gewesen; dieß erhellt schon aus der Aussage Closner's, daß während eines Vierteljahres fast jeden Tag neue Schaaren nach Strasburg kamen; es ist daher anzunehmen, daß bei der allgemeinen Aufregung jener Zeit die Geißlerschwärme sich oft durchkreuzten, und in mannichfachen Richtungen umherzogen, so daß auch die Nachrichten derjenigen Erzähler, welche sie aus Oberdeutschland nach den nördlichen und östlichen Theilen Europa's, besonders nach Böhmen und Ungarn, kommen lassen, einen gewissen Grad von Richtigkeit haben.

unn in badôwe unn in iren gebieten, der dirte mensche nüt lebet. Nu ist der dot kumen bitz gen Bern, unn in Kernden, unn in Osterrich, unn har bitz in Elsas a). Wer do stirbet oder tot ist, die liegent alle nüt lenger bitz an den dirten dag unn hant andern keinen siehdagen, danne drie. Der erst ist, welhen menschen würt in dem hôbet we, mit großer hitze, der stirbet zuhant, der ander heißet daz kalte, der dirte sint klein drüsen, unn werdent den luten under beiden armen unn obewendig den knie in der große als ein haselnus, unn von den siehtagen ist gar vil lutes dot in den landen, unn vor den siehdagen sol nieman erschrecken. Wer do erschricket der ist dot zuhant. Für die siehtagen ist gut oleis von wißen lylien unn oleis von tillesomen, alzehant heiß gemachet unn ein wüllin wis duch genomen, unn darin geleit, unn darus gedrucket, so mans allerheißest geliden mag, IV oder V, unn uf den siechen geleit. Eßich unn sure spise ist für den siehtagen gut b)."

a) Pullen ist Apulien; Tuschan Toscana; Kadan die Stadt Catanea in Sicilien; Jenue Genua. Die hier, obgleich in keiner Ordnung, genannten Länder und Städte sind wirklich die, in welchen der schwarze Tod am ersten ausbrach. Aus dem Oriente war er gekommen; vor ihm her, wie auch in dem Briefe des Engels gesagt wird, waren schreckliche Naturerscheinungen gegangen; Ueberschwemmungen, Erdbeben, Hungersnoth, Kriege hatten die Gemüther allenthalben mit Grausen erfüllt. Im Jahre 1347 schon wurde Cypern furchtbar heimgesucht durch Erdbeben und Pest; von da wanderte diese nach Sicilien und wurde durch Schiffe in die meisten italienischen Hafenstädte gebracht. Aus Italien verbreitete sie sich zugleich nach Frankreich, nach der Schweiz, nach Oestreich und die deutschen Länder, wo sie, wie bekannt, viele Tausende dahinraffte. — Siehe Hecker, der schwarze Tod im XIVten Jahrh. Berl. 1832. 8. S. 15 f.

b) Es wird hier von 3 verschiedenen Symptomen der entsetzlichen Krankheit gesprochen: 1) große Hitze, ein hitziges, tödtliches Fieber, von dem auch anderswo Erwähnung geschieht (S. Hecker S. 4.); 2) Kälte, Erstarrung; 3) Beulen, welche überhaupt das allgemeinste Kennzeichen der Krankheit waren. Was die

Hie hette der brief ein ende, so der gelesen wart so zogetent sü wider in die stat, zwen unn zwen iren fanen unn iren kertzen noch, unn sungent den ersten leich: „nu ist die bettefart so here," unn lute man die grossen glocken gegen in, unn sü in daz münster koment, so vilent sü krutzewis nider III, also dovor geschriben ist. So sü ufgestundent so gingent sü an ir herbergen oder war sü wollent. Man sol wissen daz die erste bruderschaft die zu strosburg kam, die koment eines morgens uf metzigerowe, unn geischeltent sich do. Dornoch gingent sü erst in die stat, aber die bruderschaft die donoch darkoment die gingent gemeinlich alle e in die stat, danne sü sich geischeltent, unn hiltent och alle die wise die dovor geschriben stot. Doch hettent etliche maniger hande andere leisse diewil sü zogetent, aber zu der busse hieltent sü alle einen leiss a).

Man sol wissen wanne die geischelere sich geischeltent, so waz daz groste zulöfen unn daz groste weinen vor andaht, daz ie kein man solt gesehen. So sü denne den brief losent, so hub sich grosse iomer von dem volke, wande sü glöbetent alle es were ware unn so die pfaffeit sprochent, wobi man erkennen solte, daz die geischelfart gereht were, unn wer den brief besigelt hette, so antwurtetent sü unn sprochent: wer die ewangelie hette besigelt. Sus brohtent

---

Mittel anbetrifft, die dagegen empfohlen werden, Genuss von Essig und sauren Speisen (auch der Arzt Gentilis von Foligno liess seine Kranken sich mit Essig waschen), Liliendöl und Oel von Dillsamen (anethum?) auf die Beulen applicirt, so müssen wir es Aerzten überlassen zu bestimmen, in wiefern sie heilsam seyn konnten. Merkwürdig ist es, dass, wie auch heute bei ähnlichem Sterben, besonders vor Furcht gewarnt wird.

a) Es ist zu bemerken, dass hier gesagt wird, die folgenden Geisslerschwärme hätten während ihrer Züge auch noch andere Lieder gesungen; von solchen Leissen ist aber bis jetzt noch keiner bekannt. Vielleicht ist diese Angabe bloss eine Supposition unseres Chronikanten; denn alle Reste von Geisslerliedern, die wir besitzen, stimmen fast ganz mit dem überein, welches er selber uns mittheilt.

sü die lüte darzu, daz sü der geischeler worte me glöbetent denne der pfaffen. Unn die lüte sprochent öch zu den pfaffen: waz kunnent ir gesagen, dis sint lüte die die worheit furent unn sagent, unn wo sü in die stette koment, do viel vil lütes zu in, die öch geischeler wurdent, beide leyen unn pfaffen. Doch underwant sich sin kein pfaffe, der üt geleret waz. Do trat öch manig bidermann in die geischelfart in sinre einvaltigen wise der nüt den valsche erkante, der dinne verborgen lag. Do vil öch vil maniger bewerter bosewihte zu denne biderben lüte, die donoch also bose wurdent, oder boser denne vor. Etliche blibent öch biderbe dernoch, der waz aber nüt vil. Ettelichen liebent die bruderschaft also wol, so sü si zweimol vollebrahtent, so vingent sü si wider an. Daz geschach darumbe, wanne sü gingent die wile mußig unn arbeitent nüt, wande wo sü hin koment, wie vil ir denne waz, so lüt man sü alle uf, unn got es in ußermoßen wol, unn waz vil lütes die sü gerne hettent geladen, mohtent sü ire bekomen sin. Also wert worent sü. Die burgere in den stetten, die gobent in von der gemeinde gelt, domit sü vanen unn kertzen köftent. Die bruder noment sich öch an großer heilikeit unn sprochent, es geschehent große zeichen durch iren willen. Zum ersten sprochent sü, ein biderman hette in geben trinken, us eim vaße mit wine, unn wie vil sü drus gedrunkent, so waz es alles vol. Sü sprochent öch ein martelbilde zu offenburg geswitzet hette, unn unser frowen bilde zu strosburg hette öch geswitzet. Sülich me seittent sü vil die alle gelogen worent. Sü sprochent öch die rinder hettent zu ersthein gerette. Daz kam alsus. Einer der waz zu ersthein der hies rinder, der waz also swach von siechtagen, daz er one sprechen lag. Nu kam es, die wile die geischeler do worent, daz sich der sieche beßert unn redent wart. Do seit eins dem andern: rinder ist redende worden. Do sprochent die geischeler, die rinder in den stellen werent redend worden. Daz erschal als wit daz

lant waz, daz einveltig lüte wondent es wer also. Sü noment sich öch an die beseßenen lüte zu beswerende. Do sprach ir einre, do er eins beswur: Du versniter dufel, du mus herus, unn soltestu ioch dine muter gesnien. Mit den heiligen worter hettent sü e C dufel in eins broht, denne sü einen mohtent han ußer im broht. Sü trugent öch ein ertrunken tot kint, uf der owen umbe den ring do sü sich geischeltent unn wolltent es lebendig han gemaht. Es geschach aber nüt.

Diese geischelfart weret langer danne ein vierteil iores, daz alle woche, etwie manig schar kam mit geischelern. Darnoch mahtent sich frowen uf, unn furent öch after lande, unn geischeltent sich. Donoch furent iunge knaben unn kint öch die geischelfart. Donoch woltent die von strosburg nüt me gegen in sturmen, unn wolltent in öch keine stüre geben zu kertzen unn zu fanen. Man wart ir öch alse müde, daz man sü nüt me alse gedihte zu hüse lüt, als man hette geton. Sus gerietent sü also unwert, daz man lutzel ahte uf sü hette. Do gerietent die pfaffen gegen den falsche, unn die trugene, domit sü umbe gingent. Unn daz der brief ein luge waz den sü bredietent. Wand an der erste hettent sü daz volg an sich broht, daz man nieman verloren wolt der wider sü rette. Welre pfaffe öch wider sü rette, der mohte kume genesen vor dem volke. Doch wart ire vart nie so gut, pfaffen rettent allewegen derwider. Ze iungest verbot man daz kein frombe geischeler zu strosburg kummen getorfte. Aber vormols diewile die geischelfart werete, do hettent etliche antwerklute ein bruderschaft uf gehatte, die nüt after lande furent, unn geischeltent sich nuwent in der stat, in her eberlins garte von mulnheim, unn so dieselben ein liche hettent der ein bruder waz, so gingent sü sich geischelnde zu dem opfer, unn andere gewonheit hettent sü under in selben ufgesetzet. Daz wart in alles also verboten, daz sü keine bruderschaft getorftent han, unn sich öch nüt offenliche getorftent gei-

scheln. Wan wer sich geischeln wolte, der solt in sime hus geischeln heimelich.

Bischof Bertholt von Buchecke zu strosburg der verbot es öch in sinem bistum mit geistlichen geboten, wand der Bobst allen bischofen gebot, daz sü si solten abetun, umbe mancher ungelöben, den sü hieltent, in dem geistlichen schine, unn sunderlichen daz ein leye dem andern bihtete. Dis han ich beschriben, als es zu strosburg ergangen ist, unn als es do waz, alse waz es öch uf dem rine in allen stetten, daz selbe waz in swoben, in franken, in westerrich, unn in vil gegen dutsches landes. Sus nam die geischelfart in eime halben ior ein ende, die do solte noch ire sage han gewert XXXIV ior a).

---

a) Von den Worten an: „man sol wißen wanne die geischeler ꝛc." stimmt Königshoven, und namentlich die Schilter'sche Ausgabe, mehr oder weniger mit Closner überein; nur ist letzterer genauer und ausgedehnter, und berichtet mehrere nicht uninteressante Local-Fakten, welche Königshoven nicht hat. Dieser fügt bloß hinzu, daß zu Strasburg mehr denn tausend Leute sich zu ihnen gesellten, und daß sich ihre Schaar in zwei Haufen theilte, wovon der eine das Land hinauf, der andere das Land hinab zog. —

2.

Ueber den Ausdruck עד בוש Iud. 3, 25. 2 Reg. 2, 17. 8, 11.

Von
M. Gust. Mor. Redslob,
Prof. der Phil. zu Leipzig.

Der Ausdruck עד בוש, den man nach Vorgange der alten Uebersetzer durch ad multum sc. tempus i. e. lange, sehr lange erklärt, und, weil die Lexika nun schon seit sehr langer Zeit dem Verbo בוש die Grundbedeutung erubescere, pudefieri geben, sich so denkt, daß עד בוש eigentlich „bis zur Beschämung, bis man sich getäuscht sahe oder bis Verlegenheit entstand" bedeute, muß als noch unerklärt angesehen werden, theils weil der angebliche Sinn nicht in den Zusammenhang paßt, theils weil er sich nicht einmal auf eine richtige Auffassung der Grundbedeutung des Stammworts und eine natürliche Deduction aus derselben stützt.

Wir mustern also zuerst die Stellen selbst. Iud. 3 hat Ehud den Eglon getödtet und in die מְקֵרָה eingeschlossen. Darauf kommen die Umgebungen des Eglon, und da sie die Thür der מקרה verschlossen finden, vermuthen sie, daß er eines natürlichen Bedürfnisses wegen sich eingeschlossen habe. In dieser Meinung nun warteten sie, wie es heißt, עד בוש, da sie aber, nachdem sie so gewartet hatten, bemerkten, daß er die Thür nicht öffnete, so nahmen sie den Schlüssel und öffneten, und siehe, da lag ihr Herr todt auf den Boden gestreckt. — 2 Reg. 2. kommt Elisa ohne den Elia nach Jericho zurück, und die Prophetenschüler erbieten sich, die ihnen zu Gebote stehenden Leute auszusenden, um den Elia (von welchem Elisa überzeugt ist,

daß sie ihn nicht finden werden V. 18.) aufzusuchen, er aber räth ihnen davon ab. Als sie aber עד בוש in ihn dringen, spricht er: Nun so schickt denn! — In der dritten Stelle 2 Reg. 8. kommt Hasael zum Elisa, um sich ein Orakel über den Ausgang der Krankheit des Königs Benhadad zu holen. Elisa kündigt ihm an, daß er sterben werde, faßt aber zugleich den Hasael ins Gesicht, fixirt ihn עד בוש und weint, weil, wie er sich auf Hasaels deßhalb an ihn gerichtete Frage ausdrückt, er bereits sehe, daß derselbe als künftiger König Syriens seinen Landsleuten schweres Leid zufügen werde.

Es zeigt sich hier ziemlich deutlich, daß die Erklärung des fraglichen Wortes durch sehr lange nicht paßt. Denn in der ersten Stelle können die Hofleute des Eglon gar nicht lange gewartet haben, da sie ja voraussetzten, daß derselbe ein natürliches Geschäft habe. Denn indem sie gerade dieß voraussetzten, konnten sie füglich nicht länger Anstand nehmen, den Schlüssel zu holen, bis die darauf zu rechnende Zeit vorüber war. Und wenn auch Eglon ein schwerfälliger und demnach wohl unbeholfener Mann war, so kann doch keinesfalls von einer langen oder sehr langen Zeit die Rede seyn. — Wie lange soll sich denn aber Elisa in dem zweiten Falle haben bitten lassen? Es handelt sich ja nicht um die Erlaubniß einer schwer zu bewilligenden Sache, sondern um ein bloßes Einwilligen in einen zuvorkommender Weise geschehenden und einem Andern geltenden Antrag, zu dessen Ausführung gar keine eigentliche Erlaubniß des Elisa nöthig war. Man sieht auch aus der Antwort, die Elisa V. 18 gibt, als die Prophetenschüler unverrichteter Sache zurückkommen, daß er hier berechnend zu Werke gegangen war. Er hätte ja können den Vorfall mit Elia erzählen, so würde Niemand noch ihn haben suchen wollen. Aber das will er nicht, sondern er spielt vielmehr den Geheimnißvollen, dem darauf ankommt, einem einmal ausgesprochenen Worte

große Bedeutung zu geben und sich Auctorität zu verschaffen. — Nicht anders in der dritten Stelle; denn wie lange läßt sich denn Jemand ins Gesicht sehen, ohne nach dem Grunde davon zu fragen. Hasael fragt aber gar nicht darnach, so daß er also gar nicht auffallend lange angesehen worden seyn mag, sondern als Elisa weint, fragt er ihn nach dem Grunde des Weinens. Was vollends für ein Sinn herauskommen soll, wenn man mit Winer den Ausdruck durch iusto diutius übersetzt, läßt sich gar nicht sagen. In wiefern können denn die Hofleute des Eglon zu lange oder länger als sich gehörte gewartet haben, da sie ja überhaupt schon zu spät kamen, um noch Etwas zu helfen. Wie kann denn Elisa ferner, selbst wenn in der zweiten Stelle sich annehmen ließe, daß die Prophetenschüler über die Gebühr in denselben gedrungen hätten, in der dritten Stelle den Hasael über die Gebühr ins Auge gefaßt und geweint haben? Das klingt doch, als wenn ihm vom allzulangen Ansehen die Augen übergegangen wären.

Wenn nun ein Wort irgend eine bestimmte Bedeutung oder einen bestimmten Gebrauch hat, so ist allemal, sofern es nicht Onomatopoieton ist, anzunehmen, daß es zufolge einer frühern Bedeutung diese neue Bedeutung erhalten hat. Diese frühere Bedeutung muß aber schon zum Ausdrucke des spätern Sinnes passend gewesen seyn, weil es eben nur in Folge dieser frühern Bedeutung und ihrer Zweckmäßigkeit zur Bezeichnung dessen, was seine spätere Bedeutung ausmacht, diesen Sprachgebrauch und abgeleiteten Sinn erhalten konnte. Legen wir nun aber den Maßstab an die angebliche Grundbedeutung des Ausdruckes, so zeigt sich seine Unfähigkeit für den daraus abgeleiteten Sinn ebenfalls sehr bald. Der einfachste Weg wäre gewesen, בוישש zu fassen als lange machen, darauf dem kal בוש die Bedeutung lange seyn beizumessen, und עד בוש daraus zu erklären auf lange Zeit, freilich auch dieß nur in dem Falle, daß man ganz bestimmt gewußt

hätte, עד בוש bedeute wirklich sehr lange, und es nur bei lexikalischen Fragen über gegebene Sprachen darauf ankäme, zwei Erscheinungen in eine überhaupt denkbare Verbindung zu bringen, ohne daß man sich zu bemühen brauchte, nachzusehen, ob ein angeblicher Ideenzusammenhang der fraglichen Sprache auch wirklich eigen sey und ob die Grundbedeutung eines Wortes sie wirklich bestätige. Was aber die Versuche anbelangt, so müßte man annehmen, daß der Ausdruck sich so weit von seiner Grundbedeutung entfernt habe, daß an dieselbe gar nicht mehr zu denken sey. Wenn dieß aber so wäre, so wäre überhaupt jede lexikalische Frage am unrechten Orte und verboten, indem wir ja gar keinen Grund mehr hätten, nachdem wir einen Zusammenhang beider Vorstellungen statuirten. Den Ausdruck aber in den drei Stellen, in welchen er vorkommt, zu erklären aus „bis Verlegenheit stattfand," geht also darum nicht an, weil in keiner der drei Stellen von Verlegenheit die Rede ist, noch weniger darf man an das Schämen denken, indem sich auf diese Weise nicht einmal die Möglichkeit des Sprachgebrauchs der fraglichen Phrase denken läßt. Man müßte doch auch nöthigenfalls können: es befand sich Jemand lange in Verlegenheit, oder: er schämte sich lange. Dieß würde dann eigentlich auszudrücken seyn durch: er befand sich so lange in Verlegenheit, bis Verlegenheit stattfand, oder: er schämte sich so lange, bis er sich zu schämen anfing. Das, was Winer sagt: usque dum frustrarentur paßt weder zu einer der drei Stellen, noch zu der von ihm angegebenen Bedeutung nur im Entferntesten. Nur in der Stelle Iud. 3. könnten etwa die Hofleute in Verlegenheit gekommen seyn. Aber da dürfte es nicht heißen: sie warteten bis zur Verlegenheit und, da er nicht öffnete, holten sie den Schlüssel, sondern: sie warteten und, da er nicht öffnete, wurden sie verlegen und holten

den Schlüssel. Auch wüßte man endlich nicht, von wessen Verlegenheit die Rede wäre. Denn in der Stelle der Richter wäre die Verlegenheit der handelnden Personen selbst gemeint, 2 Reg. 2. müßte man doch aber an die Verlegenheit des Elisa, der endlich den Bitten der bis zur Verlegenheit in ihn dringenden Schüler nicht mehr ausweichen konnte, denken, und in 2 Reg. 8. könnte sowohl Elisa als Hasael durch das lange Ansehen in Verlegenheit gekommen seyn. Studer zu Iud. l. l. hat das Unstatthafte dieser Zusammenstellung der Verlegenheit oder des Schämens oder des frustrari eingesehen, aber einen höchst unglücklichen Ausweg versucht, indem er eine doppelte radix בוש annehmen will, deren eine erröthen, die andere spät seyn bedeuten soll. Welche Willkür! Das kommt doch gar nicht auf uns Deutsche des 19. Jahrhunderts an, ob die hebräische Sprache eine oder zwei radices בוש gehabt haben soll. Darum, daß es uns nicht klar ist, auf welchem Wege die alten Hebräer ihre Ideen an einem bestimmten Falle verknüpft haben, ist der Zusammenhang nicht geradezu wegzuleugnen. Ueberhaupt ist das nicht sogleich mit einem Federstriche abgemacht, wie man die Grundbedeutung eines Wortes setzen will, sondern dieß kostet erst lange Untersuchungen über den Sprachgebrauch des Wortes, über sein Verhältniß zu verwandten Wörtern, welche bisweilen nur sehr schwierig zu entdecken sind, und endlich die Vergleichung des Ganges, welchen die durch ein Wort bezeichnete Vorstellung in der Sprache selbst und ihren Schwestersprachen genommen hat u. s. w. Denn nicht Alles, was möglich ist, ist auch wirklich. Die Studersche Annahme hat aber außer der willkürlichen, auf nichts Positives gestützten, Spaltung der Radix בש noch das gegen sich, daß weder die eine noch die andere die Bedeutung erröthen hat, wie ganz richtig Gesenius bemerkt. Man suche in einem Dialekte die Bedeutung des äußern Erröthens des Gesichtes, man wird sie nicht finden, wenn man

nicht etwa לבשת בשת und dergleichen für Belege nehmen will, die sich den Augenblick als nichtig darstellen. Und wenn בוש von der Schamröthe sollte verstanden werden, müßte es doch jedenfalls zuerst roth überhaupt seyn bedeuten, wie das Stammwort ruber des lateinischen erubuit oder das Stammwort roth unseres deutschen erröthen. An alles dieß ist aber nicht der entfernteste Gedanke und diese Bedeutung ist nur so in die Lexika gerathen, daß man das lateinische erubuit in seiner übertragenen Bedeutung = puduit mißverstanden hat. Eben so grundlos ist die Bedeutung spät seyn als Grundbedeutung der zweiten Radix בוש. Denn auf welchem Wege sollte sie denn hineingekommen seyn? Spät seyn drückt ein Verhältniß, nämlich ein Zeitverhältniß, aus, alle Verhältnisse sind aber idealer Art, etwas Gedachtes, und sind daher niemals primitive Bedeutungen, die anderweitige Bedeutungen voraussetzen, durch die sie zu begründen sind.

Wenn wir also für die Ermittelung der Bedeutung dieses Wortes Alles, was bis jetzt darüber gesagt worden ist, verwerfen müssen, weil es weder paßt noch begründet ist, so sind wir genöthigt, einen neuen Weg einzuschlagen und uns zunächst an die Radix בוש selbst zu wenden. Dieß kann hier wegen der Weitläufigkeit einer solchen Untersuchung über ein Stammwort nur in den allgemeinsten Angaben bestehen, deren Entwickelung und Begründung ich einer andern Zeit und einem andern Orte überlassen muß. Das Verbum בוש heißt also gar nicht erröthen, wie bereits bemerkt ist, es heißt aber auch ferner gar nicht einmal sich schämen, obwohl es hier und da diese Uebersetzung zuläßt. Die Bedeutung schämen ist viel zu speciell, wie sich auf den ersten Blick in ein Lexikon ergibt. Denn wenn z. B. Winer in seinem Lexiko sagt: Longe frequentius erubescere, pudefieri, pudore affici dicuntur, qui spe, fiducia, exspectatione frustrantur, consiliis ausisque excidunt; wenn man aber dazu erwägt, daß

man bei vereitelten Hoffnungen und Plänen sich nur dann schämen kann, wenn in denselben ein Grund der Scham und etwas Beschämendes liegt, was aber häufig gar nicht der Fall ist: so legt es sich auf die Hand, daß diese zweite Bedeutung die erste ist, und daß das Verbum nur dann und insofern durch schämen übersetzt werden kann, wann und wiefern der Fall von der Art ist, daß in der Vereitelung der Hoffnungen und der Pläne zugleich etwas Beschämendes liegt. In den meisten Fällen aber wird das Verbum und seine Derivate ganz unabhängig davon gebraucht. Ich führe statt hundert Stellen nur die eine an Joel 1, 11., wo dem Verbe בוש parallel steht הילל, und wo von Ackerleuten die Rede ist, welche in den durch בוש bezeichneten Zustand durch Mißwachs versetzt werden sollen, und erinnere nur beiläufig, daß es häufig den Feinden Jahue's und des israelitischen Volks verwünschend gedroht wird und nur unter sehr starke Ausdrücke gesetzt vorkommt. Die Radix בוש aber geht aus von der Stammsilbe פץ, בץ, die in mannichfachen Verzweigungen durch den Sprachschatz hinläuft und eine onomatopoetische Bedeutung, wie unser deutsches fitzen, fetzen hat. In denjenigen Formen derselben, bei welchen, wie bei בוש, eine Erweichung der Radix stattgefunden hat, nähert es sich unserm deutschen erweichten wetzen, d. h. schnell hin- und herfahren, woher mit gewohnter Uebertragung der schnellen Bewegung auf Flimmern und Schimmern בוץ weiß seyn bedeutet (vgl. אבץ باض mit dem sich im Arabischen der Begriff der Behendigkeit und Schnelligkeit verbindet, vgl. بصّ, بصبص II. wedeln). In בוש selbst aber und was sich näher an dasselbe anschließt, bestimmt sich die Grundbedeutung genauer auf das Hin- und Herlaufen, und zwar zuerst auf dasjenige, welches vor Angst geschieht, vgl. בעת (trepidare), und vor Verlegenheit (bisweilen auch vor beschämender Verlegenheit). So bezeichnet es vornehmlich die ganz rath- und hoffnungslose Lage,

in welcher man nicht aus noch ein weiß, wo man sich nicht zu rathen und zu helfen weiß, diejenige verzweifelte Lage, aus der kein Ausweg zu finden ist, rettungsloses Elend und aussichtsloses Verzagen, daneben aber in milderm Sinne beschämt und verlegen dastehen, nicht wissen, wohin man soll, und in unangenehmer Verlegenheit hin- und hertrippeln (haerere). Darauf geht der Gebrauch weiter auf diejenige Verlegenheit, in welcher man zu keinem Entschlusse und zu keiner That kommt, unentschlüssig hin- und hertrippelt (trepidare, haesitare, dubitare) anstehen, zögern, zaudern (tröbeln, trubeln), säumen, auch Anstand nehmen (non posse a se impetrare), also: nicht von der Stelle kommen, stecken bleiben, stocken, ins Stocken gerathen. So wird es nun übergetragen auf dasjenige Verlegenseyn, wie wir von verlegener Waare sprechen, die keinen Abgang hat, mit der es stockt עבש, die darum verstockt, dumpfig wird, oder von stockendem, stagnirendem Wasser, das keinen Abzug findet, יבש (vgl. Abulwalid bei Gesen. zu עבש) und demnach faul und stinkend, erstickend wird, באש, woraus endlich die Uebertragung auf den verstockten bösen (vgl. נידוח, טוב) Charakter geschieht. Ich kann hier nicht weiter gehen, theils weil es zu weit führen würde, theils weil ich den Gesammtumfang dieser Ursilbe in allen ihren verschiedenen Formen des Lautes und des Gebrauchs noch nicht mit der Bestimmtheit anzugeben mich getraue, bei welcher alle Grenzen durchgängig bezeichnet wären, genug also daß das Verbum ברש bestimmt ist, auf dessen Derivat בוֹשׁ wir übergehen.

בוֹשׁ also nun, mit welchem unsre Phrase gebildet ist, ist ein Nomen, dessen Bedeutung ausgehet von der des unschlüssigen Zögerns, Anstehens, Zauderns (Zitterns), Verziehens (morari), Verweilens, und bezeichnet einen Verzug (mora), eine Weile, eine Weile Zeit, ein Weilchen, und der Ausdruck עד־בוֹשׁ, mit welchem עֲדֵי רֶגַע Hiob. 25, 5. עַד

מְהֵרָה Ps. 147, 15. עַד הִתְמַהְמְהָם *) Richt. 3, 26 zu vergleichen ist, heißt eigentlich Dauer einer Weile (aliquamdiu). Insbesondere bildet der Ausdruck עַד־מְהֵרָה, wie es scheint, einen Gegensatz zu עד בוש, ohne Säumen, ohne Zeitverlust, unverzüglich, wie es in der angegebenen Stelle nicht heißen soll, daß das Wort Gottes (sein Befehl) eilenden Schrittes seinen Weg zurücklege, sondern von Gott einmal gesprochen und ausgeschickt sich ohne Verzug auf den Weg mache, um ihn zu gehen. Bei בוש verliert man Zeit, gibt Zeit zu, bei מהר das Gegentheil.

Gehen wir nun zurück an die drei Stellen, in welchen עד בוש vorkommt, so leuchtet es von selbst ein, daß der hier angegebene Sinn, ob ihn gleich keine alte Version ausdrückt, ausschließlich der richtige sey. Iud. 3. warten die Hofleute des Eglon erst eine Weile, und als derselbe nicht herauskommt, öffnen sie. 2 Reg. 2. dringen die Prophetenschüler eine Zeitlang oder Weile in den Elisa, und darauf läßt er sie schicken. 2 Reg. 8. blickt Elisa dem Hasael eine Weile ins Gesicht und weint.

*) Dies Wort הִתְמַהְמַהּ hat nichts mit Verneinungssilben, die überhaupt Phantome sind, gemein, sondern ist, wie auch die späte Hitpaelform zeigt, ein schlichtes Derivatum des Pronomen מָה, wie das griechische τίζειν, bedeutend: sich unter einander fragen מַה, näml. לַעֲשׂוֹת d. h. nicht wissen, was man thun soll, unschlüssig dastehen, vgl. תִּתְרָאוּ aus demselben Grunde sich gegenseitig ansehen Gen. 42, 1. Ueber das ה vgl. das arab. مَهْ, مَهْمَا, مَهْمَهْ, und das Verbum מָהַהּ ist jedenfalls nur eine Abkürzung davon, vgl. מַה־תַּעֲשֶׂה Hiob. 9, 12. Koh. 2, 2.

Recensionen.

1.

Das Buch Daniel, verdeutscht und ausgelegt von Dr. Cäsar von Lengerke, Professor der Theologie zu Königsberg in Preußen. Königsberg, 1835. Im Verlage der Gebrüder Bornträger.

Die Genesis, historisch-kritisch erläutert von P. von Bohlen, o. Professor zu Königsberg. Königsberg, im Verlage d. Gebrüder Bornträger. 1835.

Solemnia natalitia regis augustissimi et potentissimi Friderici Wilhelmi III. die III. Augusti h. XI. ab universitate Fridericia Wilhelmia rhenana rite pieque celebranda magnifici rectoris et illustris senatus auctoritate indicit D. Fridericus Bleek, ordinis theologorum evangelicorum h. t. decanus. Insunt de libri Geneseos origine atque indole historica observationes quaedam contra Bohlenium. Bonnae, typis Caroli Georgii MDCCCXXXVI.

Dem Unterzeichneten, welcher nach dem Wunsche der Redaction das eben genannte Buch des Hn. von Bohlen anzeigen sollte a), war es mehrfach nahe gelegt, die

a) So wenig mich auch der exegetische Ton in der Schrift des Herrn von Bohlen und die Herabsetzung der heiligen Originalität der Genesis anzusprechen geeignet ist, so hat sich doch mein kritischer Sinn theils gegen die in einem engen Gesichtskreise gehaltenen und dogmatisch befangenen, theils vornehm in Bausch und Bogen bloß anzeigenden und verwerfenden Beurtheilungen derselben immer gereizt gefühlt. Ich kann bis auf diesen Tag weder glauben,

Beurtheilung der Schrift des Hrn. v. Lengerke damit zu verbinden. Die beiden Gelehrten, Professoren an einer und derselben Universität, haben gleichzeitig im nämlichen Verlage ihre in Frage stehenden Werke erscheinen lassen, welche, auch im Aeußern sich ähnlich, sich gegenseitig einige Male auf einander beziehen und durchgängig in demselben Geiste gearbeitet sind. Sie beide durchdringt nämlich der echt protestantische Geist freier Forschung, von der die Verfasser vollen Gebrauch machen, während zugleich der Erfolg ihres Thuns ihre Rechtfertigung im speciellen Fall ist. Referent kann daher, zumal da in unsern Tagen die Unkritik sich wieder so muthig regt, daß sie selbst die Authentie der Psalmenüberschriften behauptet, nicht umhin, sich zu freuen und seine Freude zu gestehn, daß auch im äußersten Norden Deutschlands πρὸς ζόφον ἠερόεντα der Geist christlicher Freiheit seine Blüthen treibt, und die Männer, welche an ihrem Orte der einbrechenden Barbarei vereint Obstand halten, wie dort die Söhne der Lapithen, Leonteus und Polypötes, vom entgegengesetzten Ende deutscher Zunge froh zu begrüßen.

Der Stoff, welchen die Verfasser zur Bearbeitung wählten, ist sehr verschieden; die Genesis und das Buch Daniel sind fast Gegensätze. Während die erstere die Reihe der alttestamentlichen Schriften anführt, ehrwürdig und hochgeachtet nicht nur wegen ihres Alterthums und der Alterthümlichkeit ihres Inhaltes, steht dagegen Daniel da vielleicht als jüngstes Buch unter den kanonischen und bestrittener Autorität, wie kein anderes. Hinwiederum sind

---

daß die Schlange im Paradiese wirklich geredet, noch daß der Herr von Bohlen ein total unwissenschaftliches Buch geschrieben. Der mit dem Stande der Literatur und den gegenseitigen Verhältnissen der Schriftsteller vertraute Leser wird daher leicht errathen, warum ich gerade Herrn D. Hitzig mir als Recensenten des vielbesprochenen Buches auserfehen.

F. W. C. Umbreit.

die Forscher, wo es sich um Abfassungszeit, historischen und prophetischen Charakter Daniels handelt, ihrer Sache gewisser, als bei der Genesis, deren Composition, Zeitalter, geschichtlicher Werth ein noch nicht gelöstes Räthsel knüpfen; Viele, welche das Buch Daniel, sofern es ein historisch-prophetisches seyn will, aufgegeben haben, werden an der Genesis noch keineswegs verzweifeln; und so kommt es denn, daß v. Lengerke, die Authentie Daniels bestreitend, sich auf Dr. Bleek beziehen konnte, während gegen v. Bohlen, der die geschichtliche Geltung der Genesis ansicht, Bleek ein scharfes Programm ausgehn läßt. Den mißlichern und bedenklicheren Stoff hat sich v. Bohlen ausersehn; die Stellung, welche v. Lengerke einnahm, war, namentlich seit Hengstenbergs letzter Versuch, die Authentie Daniels zu erhärten, gescheitert, zum Voraus haltbarer und aus der Verschiedenheit des Standes, in welchem die beiden Gelehrten die betreffenden Streitfragen vorfanden, läßt sich zum Theile wenigstens auch die Verschiedenheit der Behandlungsweise erklären.

Dem Commentator des Buches Daniel war in neuerer Zeit nicht wenig vorgearbeitet worden; abgesehn von Monographien, einzelnen Abhandlungen und Recensionen waren die Commentare von Rosenmüller und Hävernick erschienen, und der Ausleger dergestalt angewiesen, Uebersicht des vorhandenen Materials zu gewinnen und zu geben, die einander vielfach widersprechenden Ansichten der Vorgänger zu prüfen, und den Waizen von der Spreu auszuscheiden. Diesen Aufforderungen hat Dr. v. Lengerke im Ganzen vollkommenes Genüge geleistet. Das Buch ist ein Muster von Sorgfalt, Genauigkeit und unverdrossenem, treuem Fleiße; das Material ist mit großer Umsicht zusammengebracht, Nichts, auch nicht das Geringste, verwahrlost oder verschleudert; die verschiedenen Meinungen sind unpartheiisch erwogen; Gründe und

Gegengründe mit meist sehr glücklichem Scharfsinn erörtert. Der Verf. strebt neben erschöpfender historischer Exegese besonders auch nach einer sprachlich richtigen Erklärung des Einzelnen, und bemüht sich vorzugsweise in Einleitung zum ganzen Buche sowohl als zu den einzelnen Abschnitten und in den Anmerkungen das Resultat der Kritik, die Nichtauthentie des Buches und seine Abfassung im maccabäischen Zeitalter, nochmals ausführlich zu beweisen und ein für allemal sicher zu stellen. Der Ton, welcher hierbei mitunter, namentlich gegen Hengstenberg, angeschlagen wird, kann auffallen, ohne daß ihn Referent gerade mißbilligen möchte; er ist nur das Echo des von Hrn. H. unnöthiger Weise zuerst angestimmten Tones, und nach der Vorrede hat gerade eine polemische Rücksicht auf die reactionären Bemühungen der Traditionstheologen den Commentar zunächst veranlaßt. Gegründeten Anlaß zum Tadel gibt eher die allzuweit getriebene Ausführlichkeit, besonders mancher sprachlicher Erörterungen; auch bedauert der Unterzeichnete, daß es Hn. v. Lengerke nicht gefiel, die im Einzelnen angemerkten Züge, welche auf das persische Zeitalter zurückgehn, zu vereinigen und so ein anschauliches Bild vom historischen Hintergrunde des Buches aufzustellen; endlich hat Referent auch gegen die Auffassung einzelner Worte und die Deutung mehrerer Orakel noch Einwendungen zu machen.

Wir heben nun Einiges aus.

Wie bekannt, hat sich Herr v. Lengerke namentlich mit der syrischen Literatur beschäftigt, und seine Schriften über Ephräm legen von seiner Thätigkeit auf diesem Gebiete ein rühmliches Zeugniß ab. Vor Vielen war deßhalb auch gerade er zur Auslegung des Buches Daniel berufen, in dessen größerer Hälfte uns kostbare Ueberreste des ältern Syriasmus aufbewahrt sind. Um so mehr wunderte sich Ref., einige Male auf Verstöße gegen das syrische Idiom zu treffen. So z. B. übersetzt er C. 5, 12.: „— alldieweil

ein ausnehmender Geist und Verstand und Einsicht des Traumdeuters und der Räthselenthüllung und des Knotenlösens in ihm erfunden ward u. s. w.," indem er mit seinen nächsten Vorgängern שכלתנו מפשר וגו׳ im Verhältniß des Status constr. verbunden seyn läßt. Wir wollen, daß die Accentuation die Sache anders ansieht, weiter nicht urgiren; aber der Status constr. müßte ja nach aller Regel שָׂכְלְתָנוּת lauten. Wenn die Vulgata מפשר חלמין vom Vorangehenden unabhängig durch interpretatio somniorum als Nominativ auffaßte, so hat sie darum wohl nicht מְפַשַּׁר und nachher מְשָׁרֵא gelesen, sondern, während die Masoreten V. 16. richtig also den Infinitiv punctiren, haben sie V. 12. das hier erforderliche Substantiv gesehn, ein substantivum verbale nach Analogie von מְכַסֶּה, מְתָעֵב, מְשֹׁמָּם. Freilich sagt der Verf. S. 454.: diese Formen drücken nur den Gegenstand des Verbalbegriffes aus, z. B. מתעב Gegenstand des Abscheus Jes. 49, 7.; aber מכסה bedeutet ja auch geradezu Bedeckung, Decke, und Ref. sieht nicht ein, warum in diesen Wörtern, Verbalsubstantiven, das präformirte מ auf den Begriff des Gegenstandes eingeschränkt werden soll, da es doch, an die einfache Verbalform sich anschließend, auch Ort und Zeit der Handlung, die Handlung selber bezeichnet, und sogar als Infinitiv gesetzt wird. Auch scheint der spätere Infinitiv Pael, ܡܩܰܛܳܠܘ, zu verrathen, daß auch das Syrische die Substantivform מְקַטֵּל, von der er, wahrscheinlich um dem Participium aus dem Wege zu gehn, erst abgeleitet ist, einst gekannt habe; und der Begriff des Abstractums: Deutung, Lösung, welchen wir für die beiden betreffenden Wörter in Anspruch nehmen, steht gerade dem des Infinitivs am Nächsten.

Herr v. Lengerke, der nicht selten mit denjenigen Ansichten übereinstimmt, welche Ref. besonders in den Heidelberger Jahrbüchern über Daniel ausgesprochen hat, sah sich hinwiederum öfter veranlaßt, von denselben abzu-

weichen; den Unterzeichneten seinerseits haben die vorgebrachten Gründe bisweilen überzeugt, bisweilen auch nicht. Wir geben jetzt zu, daß die silberne Brust des Bildes C. 2., das zweite Thier C. 7., die medische Monarchie bezeichne, sehen aber fortwährend im goldenen Haupte nicht sowohl eine chaldäische Monarchie, als die Nebukadnezars und Nebukadnezar selbst, um welchen sie sich concentrirt. Daniel, der weder von einem Vorfahren Nebukadnezars, noch von einer Reihe von Nachfolgern desselben Etwas weiß, scheint das Verhältniß so gedacht zu haben, daß unter Belsazar nicht dessen, sondern Nebukadnezars, seines Vaters, Reich in Trümmer sank. Die Erklärung, welche Lengerke von den Worten C. 7, 4.: „es stand auf Füßen, wie ein Mensch, und eines Menschen Herz ward ihm gegeben," dahin abgibt, daß das chaldäische Reich zum gewöhnlichen Menschenreiche werden, daß auch seine innere Kraft werde umgewandelt werden, hat ihn vermuthlich selber nicht, wieviel weniger seinen Gegner befriedigt. Am Weitesten weichen unsere Meinungen von einander ab in der Erklärung des Schlusses von C. 9. und des Anfanges von C. 11., und Ref. hält es für ersprießlicher, sich auf eine ausführliche Discutirung dieser zwei Stellen zu beschränken, als daß eine Menge zerstreuter Einzelheiten flüchtig angemerkt werden. Fassen wir zuerst die berühmte Stelle von den 70 Jahrwochen etwas näher ins Auge.

Der Abschnitt C. 9, 24—27. bietet dem Erklärer zunächst einige erwünschte Haltpunkte, von welchen aus man weiter schreiten möge. Die unbefangenen Forscher, welche der Sache fremde Rücksichten von sich fern zu halten wissen, sind wohl sämmtlich in Folgendem einverstanden. Erstens ist unter dem gesalbten Fürsten, bis auf welchen 7 Wochen d. i. 49 Jahre gezählt werden, kein anderer, als Cyrus zu verstehen, welcher im Jahre 539 gegen die chaldäische Macht zu Felde zog. Das genaue Zutreffen ist überzeu-

gend. Ebenso gewiß ist zweitens, daß V. 26. die Verheerung Jerusalems durch Antiochus Epiphanes andeutet; und darum läßt sich auch drittens nicht bezweifeln, daß mit dem Gesalbten, welcher nach den 62 Wochen ausgetilgt wird, entweder der Hohepriester Onias oder Seleucus IV., des Antiochus Epiphanes Bruder, gemeint sey. Unser Verfasser meint nun aber weiter, die 7 Wochen bis Cyrus seyen ein Zwischentermin innerhalb der 62 Wochen, so daß die 7 und die 62 parallel laufen. Die heilige Zahl sey durch 7 + 62 + 1 nur äußerlich getheilt, und nur die Epoche von 62 Wochen sey genannt, die andere von 8 Wochen aber sey verschwiegen und deßgleichen auch der Endtermin der 62 Wochen. Da inzwischen V. 26. die 70 Wochen mit Antiochus Epiphanes voll sind, so habe man von dessen Tode 8 Wochen zurückzurechnen und gelange, indem man also von des Antiochus Todesjahr, 164 vor Chr., um 56 Jahre zurückgehe, in das Jahr 220, also beinahe zum Regierungsantritt Antiochus des Großen, welcher im J. 224 vor Chr. den Thron bestiegen hat. Freilich betrage der Zeitraum von da bis zum Jahre 588 keine 62 Wochen, sondern es bleibe ein Deficit von 66 Jahren, d. i. 9 Wochen und 3 Jahren. Vgl. S. 443. ff. 451. 469 ff.

Das bildet eben in dieser Stelle die crux interpretum, daß der abgesteckte Zeitraum von 70 Wochen oder 490 Jahren, wie er bei Weitem nicht auf Christus und auf Jerusalems Zerstörung durch Titus hinunterreicht, so auch um ein Bedeutendes über die Epoche des Antiochus Epiphanes hinausgeht. Es kann sich, wie die Sachen nun einmal stehn, nur darum handeln, daß man, wie Daniel zu seiner materiell unrichtigen Berechnung gekommen, mit Wahrscheinlichkeit nachweise und erkläre. Thut das die Hypothese unseres Verfassers? Wahrlich nein! Wenn Daniel sagt, nach 70 Wochen werde das messianische Reich anbrechen, wenn er sofort einen Zeitraum von 7, einen andern von 62 und nach diesem einen von einer

Woche abgrenzt, so spricht der Augenschein laut dafür, daß in [illegible]se 7 + 62 + 1 jene 70 zerlegt seyen. Sollen wir aber, weil der Schein ja trügen kann, unsere Augen gegen ihn verschließen, so muß uns für solche Selbstverleugnung ein anderer Lohn am Ziele gezeigt werden, als wieder ein Deficit und sogar ein doppeltes, eines von 66 und ein zweites von 4 Jahren. Auch Hypothesen erkennt man an ihren Früchten. Wenn die Erklärung des Verf. ferner so complicirt ist, daß man sie nur mit einiger Mühe versteht, so mangelt ihr schließlich auch hinreichender Grund und Veranlassung. Er glaubt S. 446. zu seiner Ansicht vollkommen durch den Umstand berechtigt zu seyn, daß es V. 26. nicht heißt: nach 69, sondern nach 62 Wochen werde ein Gesalbter, Seleucus, ausgetilgt werden. Dort steht aber kraft des Artikels, wie der Verf. auch übersetzt: nach **den** 62 Wochen, nämlich den V. 25. genannten, welchen ebendaselbst sieben vorangehn, während ihnen V. 26. noch eine folgt, wodurch sie hinreichend bestimmt sind. Er meint, den Accusativ שבעים ששים ושנים V. 25. durch **während** 62 **Wochen** zu übersetzen, sey unrichtig, da der Wiederaufbau Jerusalems nicht während dieser ganzen Zeit dauerte. Das ist auch nicht des Ref. Meinung; und wenn Jer. 28, 16. Jeremia zu Hananja sagt: dieses Jahr (השנה) wirst du sterben, so will er mit dem Accusativ nur die Zeitsphäre angeben, während deren, innerhalb welcher jenes momentane Ereigniß eintreten werde. So auch hier. Das Orakel besprach nach V. 25. den Neubau Jerusalems; ebendeßhalb aber, weil von einem solchen erst seit Cyrus die Rede seyn kann, weil mit Cyrus, d. h. mit der achten Woche, eine neue zur Erfüllung des Orakels sich anlassende Zeit beginnt, wird die Zeit vor und bis auf Cyrus als eine erste, eigene Periode ausgeschieden. Mit der ersten der 62 Wochen begann der Neubau, der ebenso wenig sofort auch sich vollendete, als er diese ganze Zeit über gedauert hat. Er zog sich in die

Länge; und was Daniel aus seinen Quellen, Esra, Nehemia und den nachexilischen Propheten über die Periode seit Cyrus in Erfahrung bringen konnte, war gerade das, was er hier sagt, daß Jerusalem innerhalb dieser Periode unter dem Drucke der äußern Verhältnisse wieder aufgebaut wurde. Der Verf. übersetzt: und 62 Wochen — so wird (nämlich in ihnen) wiederhergestellt u. s. w. Er sieht einen absoluten, oder vielmehr einen abgerissen vorangestellten Nominativ; allein dann würde die Verbindung mit dem Folgenden nach aller Regel durch die Copula hergestellt seyn, und statt תשוב würde es ושבה heißen.

Daß für den Zeitraum zwischen Cyrus und Seleucus IV. Tod 62 Jahrwochen zuviel seyen, ist ausgemacht und allgemein bekannt. Die Zwischenzeit vom J. 588 vor Christus bis auf den Tod des Antiochus, 149 der Seleuc., 163 vor Chr., beträgt 425 Jahre, wird aber hier zu 490 berechnet, und im Jahr 136 der Seleuc., 176 vor Chr., sind 7 + 62 Wochen abgelaufen, d. i. 483 Jahre, während in Wirklichkeit nur 412. Die Differenz beträgt 71 Jahre. Ref. urtheilt nun also. Da die siebenzigste Woche sich mit dem Jahre 149 der Seleuc. vollendet, so hat sie mit dem Jahre 142 begonnen, und die letzte jener 62 ist unmittelbar vor ihr mit dem Jahre 141—142 abgelaufen. Wenn nun ferner jener Gesalbte V. 26. nach Ablauf erst der 62 Wochen ausgetilgt wird, so kann an Seleucus Philopator, welcher im Anfange der einundsechzigsten Woche, im J. 136 der Sel., umkam, unmöglich gedacht werden, sondern unter dem Gesalbten ist Onias III. zu verstehen, welcher um die Zeit des Aufruhrs der Tarser und Mallotен (2 Macc. 4, 30—34.), nach dem ersten Zuge des Antiochus gegen Aegypten, wie es scheint, kurz vor Beginn des zweiten (vgl. 2 Macc. 5, 1.), also ohne Zweifel im Jahre 142 der Sel. ermordet worden ist. Jene Differenz nun, welche sich nicht an die sieben ersten oder an die letzte, sondern an die mitteninne liegenden 62 Wochen knüpft,

möchte auf folgendem Wege entstanden seyn. Bis zum J. 142 der Seleuc. berechnete Daniel von der Zerstörung des Tempels an richtig 412 Jahre. Nun kam ihm aber eben diese Aera der Seleuciden in die Quere; sie bot eine von der seinigen sehr verschiedene Zahl; und an welches seiner Jahre er die Zahl Eins jener Aera anknüpfen, wie er die Jahre derselben reduciren sollte, das hat er wohl schwerlich gewußt. Er konnte die 142 Jahre zu seinen 412 hinzurechnen, ebenso gut aber auch sie ignoriren. Also schlug er einen Mittelweg ein, halbirte die Zahl und addirte die Hälfte mit 71, so daß gerade 69 Wochen herauskamen; die andere Hälfte ließ er weg.

Eben dieser Onias wird auch, wie Rosenmüller richtig sah, C. 11, 22. angedeutet. Während C. 9, 26. משיח, wird er hier נגיד genannt, welche beiden Wörter C. 9, 25. combinirt stehen, und dieser נגיד wird, um alle Zweifel zu beseitigen, durch den Zusatz ברית näher bestimmt. Von Lengerke denkt an den Philometor und glaubt den Ausdruck durch „verbündeter Fürst" erklären zu dürfen. Allein בעל ברית Gen. 14, 13. liefert dafür den Beweis nicht, und ברית ohne nähere Bestimmung ist im Buche Daniel stets der Bund vorzugsweise, der des jüdischen Volkes mit Jehova, auch wohl collectiv das verbündete Volk, vgl. Jes. 42, 6. — Dan. 11, 30. 32. 9, 27. Letztere Stelle übersetzt der Verf.: es wird befestigen einen Bund den Vielen eine Woche u. s. w., und erklärt den Bund von einer Verbindung der abtrünnigen Juden mit den Heiden. Allein sollte Daniel nicht vielmehr sagen wollen, eine Woche — es ist die Zeit der Religionsverfolgung — werde der Menge den Bund zu etwas Beschwerlichem machen, werde ihnen seine Haltung erschweren? Ref. erklärt diesen höchst schwierigen Vers auch sonst noch mehrfach anders, als von Lengerke; doch würde die Darlegung und Begründung seiner abweichenden Ansicht allzuviel Raum in Anspruch nehmen. Dagegen hat die Aus-

führung des Hrn. Verf. V. 24. den Unterzeichneten von der Richtigkeit des K'tib vollkommen überzeugt; es ist höchst wahrscheinlich zu lesen לְכַלֵּא, und die Stelle Sach. 5, 6. 7. aus solcher Ansicht der Sache zu erklären.

Wir gehen zu dem zweiten, weniger wichtigen Punkte über, zu den im Anfange des eilften Cap. erwähnten vier persischen Königen. Wie diese zu benennen seyen, darüber hat Ref. seine Meinung geändert und unser Verf. ist seinerseits anderer Ansicht. Der vierte, von welchem gesagt wird, er werde großen Reichthum aufhäufen und dann seine ganze Macht gegen das Reich Griechenland in Bewegung setzen, wäre nach dem Verf. Xerxes, welchem Darius Hystaspis, Cambyses, Cyrus vorangehn würden. Ref. sieht aber durchaus nicht ein, daß die Schilderung des vierten Königs nur auf Xerxes passe. Sie eignet sich offenbar weit mehr für den Darius, welcher nicht nur seinen Reichthum, sondern auch den seines Sohnes begründete und den Krieg mit Griechenland, den Xerxes nur fortsetzte, zuerst angehoben hat. Der vierte König Persiens ist nach Daniels Aussage auch der letzte; er gibt so viele Könige, als die Hebräer Namen von Königen kennen. Unter diesen aber tritt der Name Darjavesch zuletzt auf Esr. 4, 24; ihm vorangegangen ist Esr. 4, 7. Artahsasta, daselbst Pseudosmerdes, V. 6. Ahasverus, d. i. Cambyses, und Cyrus. Dieser ist Esr. 4, 5. der erste, Darius der letzte König. Es ist klar, daß Darius Hystaspis leichter als Xerxes mit Darius Codomannus verwechselt werden konnte. Dieß ist hier geschehn. Die Namen kehrten wieder und wurden dann zusammengeworfen. So verwechselt ja bekanntlich Josephus den Artaxerxes Longimanus mit Artaxerxes III. Ochus, und auch den Darius Nothus mit dem Darius Codomannus. In sprachlicher Beziehung hat sich der Verf. im Anfange von Cap. 11. einige Mißgriffe zu Schulden kommen lassen, wie sie sonst in seinem Buche selten vorkommen. Er übersetzt V. 2: — zur Zeit, da er sich stützt auf seinen

über den Ursprung des Deuteronomiums, in welcher Ref. mit dem Verf. zusammengetroffen ist. Natürlich mußte die Behauptung, Jeremia habe der Hauptsache nach das Deuteronomium abgefaßt, schwachen und unvorbereiteten Gemüthern großen Anstoß geben, und von dem Zeitdämon ließ sich erwarten, daß er über die vermeinte Anklage des Betrugs, der Fälschung Geschrei erheben und sich zum Ehrenretter des Propheten aufwerfen würde, der eines solchen gar nicht bedarf; aber die Entscheidung in der Sache gehört einem andern Tribunale. Ref. möchte fragen: Ist es nicht der gröbste Fehler, Personen der alten Welt und ihre Handlungen statt nach dem Maßstabe, den der Geist des Alterhums liefert, nach dem unsern messen zu wollen? Wie wird dann David z. B. dastehn, von dem der Ehebruch mit Batseba und die Ermordung ihres Gemahles, schwerere Vergehen, als ein unter fremdem Namen herausgegebenes Buch, historisch constatirt sind? Ist es denn nicht bekannt, daß der Geist des Hebraismus wie überhaupt, so auch in seiner Moral weniger energisch, weniger innerlich erstarkt war, als der moderne Menschengeist? Sollen wir gerade in dem, was dem Menschen das Wichtigste ist, in der Erkenntniß von Recht und Unrecht, im Bewußtseyn der Sünde, durch das Christenthum keinen Fortschritt gemacht haben? Und ist denn das Buch Daniel wirklich von dem Propheten dieses Namens, ist der Kohelet vom Könige Salomo verfaßt, deßgleichen das Buch der Weisheit? Wofern wirklich Einer eine Quelle der Religion zu trüben oder abzugraben Miene macht, da ist eine schwächliche Toleranz und nachsichtige Schonung wahrlich übel angebracht; allein auf der Gegenseite sollen wir, wenn es sich um die Ehre Gottes und der heiligen Schrift handelt, auf unserer Hut seyn, nicht in jenen Servilismus zu verfallen türkischer Art, der auch gegen Hiob (vgl. Hiob. 13, 7 f.) für Gott Trug redete und mit heimlicher Partheilichkeit für ihn die Wahrheit fälschte, so daß, ob

solcher Unwürdigkeit entbrennend, Jehova's Zorn C. 42. ein Sühnopfer fordert und nur durch die Fürbitte des Märtyrers selber sich beschwichtigen läßt. —

Wir kehren zu dem Buche des Hn. v. Bohlen zurück.

Unser Verfasser hat von Anfang an mit Vorliebe in andern Gebieten des orientalischen Alterthums sich verweilt; er hat sich mit der persischen, arabischen, zuletzt auch mit der Sanskritliteratur beschäftigt, und tritt jetzt unseres Wissens das erste Mal als Erklärer des A. Test. auf. Wenn es für einen Bibelausleger unerläßliche Pflicht ist, daß er auch vom übrigen Orient Kenntniß nehme, so kann es dagegen auch wünschenswerth erscheinen, daß ein Orientalist ex professo sich des A. Testamentes annehme. Wessen gelehrte Thätigkeit im heidnischen und muhammedanischen Oriente wurzelt, so daß er dort seinen Standort hat, von welchem aus er auf den Hebraismus herüberblicke, der wird leichter jene Einheit schauen, die auch den Hebraismus noch mit dem übrigen Orient verbindet, und manche treffende Combinationen ähnlicher Sagen, Sitten und Gebräuche, sprachlicher Erscheinungen werden sich ihm ungesucht darbieten. Dagegen geräth die hebräische Literatur in Gefahr, wegen ihrer relativen Schmucklosigkeit und Armuth durch ihr Eintreten als Glied einer Kette bedeutend zu verlieren; der Orientalist wird leicht die unterscheidenden Merkmale des Hebraismus verkennen und seine Eigenthümlichkeit und Selbständigkeit zu gering anschlagen, sowie denn auch die z. B. auf das Studium des Sanskrit verwendete Zeit eben nicht auf das A. T. gewandt worden ist, und es eine drollige Vorstellung wäre, man müsse, um das A. Test. zu verstehn, seinen Sprachgebrauch und seine Geschichte nur so nebenher studiren, dagegen hauptsächlich Sanskrit treiben und Persisch. Das A. Test. wird dergestalt in neuerer Zeit häufig behelligt mit theils überflüssigen, theils unrichtigen Vergleichungen des Sanskrit, selbst für seine sprachliche Seite, und von diesem Fehler

ist unser Verf., obgleich gerade bei der Genesis, namentlich ihrem ersten Theile, den übrigen Orient zur Erklärung beizuziehn nöthig bleibt, durchaus nicht freizusprechen. Er tastet die Unabhängigkeit des Hebraismus bisweilen auch da an, wo er sich selbständig entwickelt hat und verhält; allzuschnell recurrirt er vom Semitischen auf das Sanskrit und gibt mitunter dafür im Hebräischen Blößen. In einem früheren Werke hat Herr v. Bohlen aus dem Sanskrit viele dankenswerthe Aufklärungen über das alte Aegypten beigebracht. Eine Verbindung zwischen dem alten Indien und Aegypten, ein etwelcher Zusammenhang selbst der Sprache scheint unzweifelhaft, und Ref. will nicht entgegen seyn, wenn Jemand im mythischen Sesostris den Sahasradriz, den tausendäugigen Gott des Firmamentes Indras, erkennen will, der wiederum eigentlich mit dem hundertäugigen Argus identisch wäre. Auch der Zusammenhang des Sanskrit mit dem Griechischen und Lateinischen ist eine längst entschiedene Sache, Ζεὺς ist eigentlich Djaus = der Himmel, und Venus leitet sich vielleicht von varna, die Schönheit, ab. Zwischen den semitischen Sprachen dagegen und dem Sanskrit besteht eine ursprüngliche Verschiedenheit, und die Etymologen können nicht genug zur Vorsicht und Behutsamkeit ermahnt werden. Aus vielen Gründen ist die vom Verf. S. 197. vorgeschlagene Identificirung des von jenseits des Euphrat gekommenen Abram mit Bráhma rathsam; wer soll ihm aber glauben, daß אִישׁ das indische Wort isa sey und mit אִשָּׁה keine Gemeinschaft habe (S. 36)? Warum will der Verf. מְכֵרָה Gen. 49, 5. für das griechische *μάχαιρα* angesehen wissen, während die Ableitung von كَرَّ irruere so nahe liegt? Nach Analogie von מְאֵרָה gebildet, bedeutet es Werkzeug zum Angriffe, Angriffswaffe. Auch beim Worte סנורים Gen. 19, 11. hat er Lust, an das Indische zu denken, vielmehr aber wie [illegible] von רהב, so kommt סַנְוֵר von ܢܘܪ;

das Wort ist ein vom Hiphil oder Saphel abgeleitetes Substantiv Blendung. Die grausame Strafe, den Hebräern unbekannt, war im Gebrauche bei den Aramäern — Nebukadnezar läßt sie an Zedekia vollziehn — und wie die Sache, so ist auch das Wort aramäisch. Selbst ihren Gott will der Verf. den Hebräern absprechen. „Der Name יהוה, heißt es S. CII., „ist unstreitig nicht semitisch." Wie wird Herr v. Bohlen diese Versicherung beweisen? Er unterzieht sich der Mühe nicht, die gleichwohl angeführte Erörterung des Ref. zu Jes. 1, 2. zu widerlegen. Die ursprüngliche Form sey יָהּ, und wenn der Name Exod. 3, 14. von היה abgeleitet werde, so sey die Form הוה aus den Dialekten genommen. Allein wie aus יַהְוֶה erst יָהוּ und sodann יָהּ werden konnte, sehen wir vollkommen ein, nicht so, wie יהוה aus יָהּ; und die Wurzel הוה ihrerseits kommt auch sonst im Hebräischen, wenn auch als Archaismus selten, vor, bevor an eine Einwirkung des Syrischen zu denken ist. Wichtiger aber muß uns seyn, daß der Verfasser auch von dem Verhältnisse Gottes zur Welt nach hebräischer Ansicht abweichend denkt. Er sieht Gen. 1. ein ursprüngliches Chaos gelehrt, das Gott in sechs Tagewerken weiter ausgebildet; und der vorhandene Grundstoff, welchen die Urkunde im Sinne gehabt, seyen wahrscheinlich die mit Dunkel umhüllten Gewässer gewesen; keine alte Kosmogonie habe sich bis zur abstracten Idee einer Schöpfung aus Nichts erheben können 2c. Da haben wir es wieder! Weil die Idee nicht bei Indern, Persern, Griechen 2c. vorkommt, soll sie auch den Hebräern fremd geblieben seyn. Aber bei welchem dieser Völker finden wir einen Gott, wie den der Hebräer? bei welchem wieder die gleiche supranaturalistische Weltanschauung? Wenn die Götter der Heiden Kinder der Natur sind, wenn Mächte außer ihnen über sie Zwang ausüben, und über ihren Willen hinaus es noch eine Naturnothwendigkeit oder ein Fatum gibt, so trägt dagegen Jehovah, wie schon sein Name besagt,

das absolute Seyn in sich; er steht über, nicht in der Welt, und diese ist ganz und gar zu einer von seinem unumschränkten Willen abhängigen Masse herabgesetzt. Der Geist des Hebraismus ist wesentlich verständig und abstrahirend, wie der keines andern Volkes, und wenn keine andere Kosmogonie sich zum Gedanken einer Schöpfung aus Nichts erhob, so wird damit gegen die hebräische noch nichts bewiesen. V. Bohlen gibt zu, daß ברא gar nicht nothwendig an ein bloßes Gestalten denken lasse. Das Wort steht auch von Dingen, die überhaupt keine Form tragen, z. B. vom Winde Am. 4, 13.; aber auch der Begriff eines Schaffens aus Nichts liegt nicht mit Nothwendigkeit im Worte, sondern muß sich anderswoher ergeben. Sollte an ein Chaos gedacht seyn, so wäre es durch תהו ובהו bezeichnet. Es ließe sich dafür anführen, daß im Texte nicht הארץ וַתְּהִי, sondern והארץ היתה geschrieben stehe, die Oede und Leere mithin nicht als eine Folge des Schöpfungsactes, sondern von ברא unabhängig, und darum ihm der Zeit nach vorangehend erscheine. Dawider behaupten wir: Da im ersten Verse Himmel und Erde genannt werden, im zweiten wohl von der Erde, nicht aber vom Himmel die Rede ist, so tritt die Erde zum Himmel in einen Gegensatz, erhält so einen Nachdruck und muß im Satze voranstehn. Das Verbum aber, von seinem Vav relat. getrennt, geht wieder in den ersten Modus über, vergl. V. 5. Bohlen dagegen meint: Die Erde war nicht nach dem Acte des ברא, sondern vorher eine Oede und Leere, d. i. ein Chaos. Allein dieses „Vorher" sollte wohl durch ein לְפָנִים oder מֵאָז ausgedrückt seyn, und zum Voraus ist ihm der Weg verrannt durch „im Anfang" V. 1., über welchen im Sinne des Autors Nichts hinausliegen kann. Jenes ἐξ ἀμόρφου ὕλης Weish. 11, 18. ist unbeweisend, weil die hebräische Theologie im Buche der Weisheit überhaupt nicht nationell-selbständig erscheint und griechische Ideen in einem ursprünglich schon griechisch geschriebenen Buche nicht be-

fremden dürfen. Vielmehr wofern die Genesis ein Chaos lehrte, dessen Demiurg allein Gott gewesen wäre, so sollte vom Chaos im ersten Verse, vom Acte des Bildens und Gestaltens im zweiten die Rede seyn, und es könnte nicht wohl heißen: im Anfang gestaltete Gott Himmel und Erde, sondern, wie z. B. bei Ovidius, sollte an die Spitze der Satz treten: Im Anfange war das Chaos. Statt dessen sagt die Schrift noch Joh. 1, 1.: Im Anfange war der Logos, und in diesen beiden Formeln spricht sich wiederum der Gegensatz aus zwischen der hebräisch-christlichen Religion des Geistes und den Naturreligionen der Heiden.

So negativ im Ganzen die Richtung des Vfs. ist, so positiv und seiner Sache gewiß ist er im Negiren; auch macht sich häufig das Streben bemerklich nach einer den Sagen zu Grunde liegenden Wahrheit, nach etwas Positivem und Gewissem. Mit ungemein feiner Divinationsgabe spürt er S. 69 der Thatsache nach, welche der Mythus von Henoch involvire, sucht den Verfasser des Segens Jakobs zu bestimmen, und erklärt S. 126. den Nimrod für den Merodach-Baladan. Letztere Hypothese findet Hr. v. Bohlen selber kühn, und dem Ref. kommt sie nur allzu kühn vor. Merodach-Baladan kann nun freilich nicht der Erbauer Ninive's seyn; also übersetzt der Verf. Gen. 10, 11.: von diesem Lande ging Aschur aus und bauete Ninive. Der Auffassung: von da zog er aus nach Assyrien u. s. w., stehe der Mangel des ה locale an אשור und die Geschichte entgegen, da nicht Chaldäer, sondern Assyrer Ninive erbaut hätten. Allein das ה loc. ist hier so wenig nothwendig, als in הַיָּמִין Genes. 13, 9., als 2 Sam. 3, 20; und nach unserer Erklärung haben weder Assyrer, noch Chaldäer, sondern hat Nimrod Ninive erbaut. Durch die v. Bohlensche Auslegung aber verlieren wir im eilften Verse den nothwendigen Gegensatz zu ראשית ממלכתו im zehnten. Ref. hätte auch sonst öfter ein tieferes Eindringen in das Hebräische gewünscht. Der Hr. Verf.

verwirft die Ableitung des Wortes Tarschisch von תרש; die von רשש (= die Besiegte) sey natürlicher. Sie fällt einem eher ein, gibt aber keinen so concreten Sinn, wie ihn der Uebergang des Appellativs ins Nomen proprium erheischen möchte. Auch bedeutet רשש nicht besiegen; und Formen taktil werden von den Verbis עע gar nicht gebildet. Richtig dagegen leitet v. Bohlen S. 357 das Wort נכאת ab und hält es vermuthlich auch, wie billig, für einen Plural. נכתה aber Jes. 39, 2. ist ein ganz anderes Wort, ist, wie das Suffix und Sing. lehrt, ein Singular, und Ref. muß auf seiner Ableitung desselben beharren.

Wenn Hrn. v. Bohlen, wie oben bemerkt, kein Vorurtheil für die Bibel befangen hält, so scheint er uns statt dessen ein solches wider sie, namentlich auch wider die Genesis, zu hegen. Das an sich löbliche Streben nach Unpartheilichkeit verleitet, je ernster man es damit meint, desto leichter zur Ungerechtigkeit gegen den Freund; wir haben es erlebt, daß protestantische Geschichtschreiber der Reformation aus purer Unpartheilichkeit und Gerechtigkeitsliebe die Reformation und den Protestantismus einseitig und ungerecht in ihrem Werthe herabsetzten; denselben Fehler, der vermuthlich aus der nämlichen Quelle fließt, tadeln wir schließlich an Hrn. v. Bohlen. Er bekennt eine allzu ungünstige Ansicht von dem historischen Charakter der hebräischen Sagen überhaupt, und consequenter Weise kann er auch vom Alter der Bücher, welche sie enthalten, keine sonderlich hohe Meinung fassen, damit die Zwischenzeit zwischen Ereigniß und Aufzeichnung sich erweitere und der Sage Spielraum werde, um so weit, als wirklich der Fall sey, von der Thatsache sich zu entfernen. Er verwirft für die Genesis die Annahme zweier Urkunden, aus welchen sie concinnirt sey S. CXC; ein Diaskeuast habe die alten Stücke der Elohimurkunde aufgenommen und in die eigene Darstellung verflochten. Die Annahme des Ref., der mehrere kleine Stücke für Zusätze des Ueberarbeiters

zweier Urkunden hält, wird abgelehnt und der von uns versuchte Nachweis eines sehr späten Sprachgebrauchs zu dem Zwecke in Beschlag genommen, daß er für das späte Zeitalter des Verfassers zeuge, welchen Hr. v. Bohlen in das siebente oder sechste Jahrhundert herabrückt. Nicht nur in der Urgeschichte, sondern noch in der Jakobs und seiner Söhne sieht er des wirklich Historischen so viel, wie Nichts. Er bezweifelt die Zwölfzahl der Söhne Jakobs, will Nichts wissen von der Blutschande Juda's mit Tamar, und glaubt, die Geschichte C. 34. sey erfunden, um den Ausspruch eines ältern Gedichtes Gen. 49, 5. 6. über die Brüder Simeon und Levi zu deuten. Die Begründung seiner Hypothesen bewerkstelligt er mit dem Aufwande ungemeinen Scharfsinnes, großer Gelehrsamkeit und nicht minderer Keckheit.

Daß auch die hebräische Geschichtschreibung viel Sagenhaftes, manche unhistorische Traditionen aufgenommen habe, daß an der Spitze der gleichzeitigen und beglaubigten Geschichte eine mehr oder weniger unhistorische Sagengeschichte stehe, meint auch der Unterzeichnete; nur finden wir des echt Historischen mehr, als v. Bohlen, und das Ziel, welches unserer Kritik vorschwebt, ist nicht, den Mythus aufzusuchen, sondern den geschichtlichen Gehalt. Die Frage: Was ist in der Genesis wahre Geschichte, was Mythe? ist noch nicht spruchreif; der Hr. Verf. wäre der Mann, sie um ein Gutes der Entscheidung näher zu rücken, wofern seine Kritik nicht so sehr nach Einer Seite sich hinneigte. Sie hat den Ref. allerdings ungewiß gemacht, ob, was Gen. 34. von jenen beiden Brüdern erzählt wird, wirklich als Thatsache betrachtet werden dürfe. Auch Ruben soll sich das Mißfallen des Vaters zugezogen haben, und nun sind es gerade die drei Stämme Simeon, Levi und Ruben, die wir später in einer ungünstigen Lage erblicken, die beiden erstern gleiches Schicksal theilend, Mangel eines Stammgebietes, den letztern auf ein kleines

Land beschränkt, schwach an Volkszahl und unbedeutend. Dann scheint aber diese gewisser, daß er wirklich der Erstgeborene gewesen und daß für solche Benachtheiligung des Erstgeborenen die spätere Sage einen Grund aufsuchte, den sie nach Weise des Orientes nicht in der Natur gegebener Verhältnisse, sondern in einem geschichtlichen Vergange fand. Der Verf. meint S. CXLV sogar, bis lange nach David ständen wir noch nicht auf historischem Boden; die Namen der Könige: der Geforderte, der Geliebte, der Friedliche seyen ex eventu geformt. Allein auf denjenigen historischen Boden, welchen v. Bohlen zu meinen scheint, wo wir der historischen Wahrheit so sicher wären, wie etwa der mathematischen, kommen wir überhaupt nie und nirgends zu stehn. Selbst in die gleichzeitige Geschichtschreibung mischt sich der Irrthum ein, von dem ja kein Sterblicher frei bleibt. Daß übrigens die Namen Saul, David, Salomo ex eventu geformt seyen, kann der Hr. Verf. kaum im Ernste meinen. Daß Saul diesen Namen wirklich führte, zeigt schon das Gedicht Davids 2 Sam. 1., 19 ff., dessen Echtheit kein Kritiker bezweifelt. Beim Namen David ferner mangelt der Hypothese des Vfs. auch der Schein, und David nennt sich selber also 2 Sam. 7, 20. Ps. 18 am Schluß. Was endlich Salomo betrifft, so war seine Regierung friedlich, weil kriegerisch die des Vaters, der durch Krieg seinem Volke den Frieden erzielt hat, vergl. 2 Sam. 7, 10. 1; und wird denn kein König, der im Frieden regiert, Friederich heißen dürfen?

An Herrn Dr. Bleek hat unser Verf. einen achtungswerthen Gegner gefunden. Dieser stimmt mit v. Bohlen überein in der Verwerfung einer zweiten fortlaufenden Urkunde, deren Inhalt er vielmehr dem eigentlichen Verfasser zuschreibt, welcher inzwischen neben der Elohimurkunde auch noch andere Schriften hin und wieder benutzt und verarbeitet habe p. 6. 7. Auch scheint Bleek nicht

leugnen zu wollen, hic illic aliquid mythici adspersum esse p. 4., und läßt errathen, daß er z. B. in vestibulo libri keine baare Geschichte zu erkennen vermöge p. 2. Im Ganzen aber hält er die Genesis gleichermaßen für historisch und alt (s. besonders p. 15.), wie v. Bohlen sie für unhistorisch und jung ausgibt. Auch versteht Hr. Bleek unstreitig die Sache am rechten Fleck anzugreifen, indem er an Beispielen den Beweis zu führen unternimmt, daß, um Erdichtungen des sechsten oder siebenten Jahrhunderts zu seyn, die Berichte der Genesis einen ganz andern Charakter tragen, eine ganz andere Richtung verfolgen müßten. Wäre z. B. die Genealogie, nach welcher Benjamin als Josephs Bruder erscheint, reine Fiction, so könnte diese wenigstens nicht nach Salomo erdacht seyn, da seit Salomo's Tode der Stamm Benjamin immer mit Juda gegen Joseph verbunden auftritt. Es würde, da die Fiction die Farbe ihrer Zeit tragen müßte, Benjamin vielmehr als Juda's, nicht Josephs Bruder vorgeführt werden. So ungefähr Hr. Bleek p. 8, gewiß sehr richtig. Allein sind diese Erzählungen historisch, so können sie offenbar erst lange nach Salomo niedergeschrieben seyn, nachdem sie im Munde des Volkes sich bis zur Verfassung in Schrift fortgepflanzt hatten. Dieß gilt gegen Bleek, welcher die Elohimurkunde für vordavidisch p. 15., den schließlichen Verfasser der Genesis wenigstens noch für einen Zeitgenossen Salomo's hält. Treffend widerlegt Hr. D. Bleek die v. Bohlensche Erklärung der Stelle Gen. 49, 10. und beweist, daß der Segen Jakobs noch im Zeitalter der Richter gedichtet ist; daß aber dieses Gedicht einen ursprünglichen Bestandtheil der Elohimurkunde ausmachte, diese mithin ebenfalls vor David falle, wird nicht bewiesen. Der Hr. Verf. meint, die Geschichte Josephs und zumal Ephraims C. 48, 14 f., nach Salomo fingirt, müßte einen Bürger des Zehnstämmereiches zum Verfasser haben; dann sey schwer zu erklären, wie die Judäer derselben Glauben bei-

messen und einen Platz im Gesetzbuche anweisen konnten. Allein die gegenseitige Stimmung in den beiden israelitischen Reichen, die beide Einen Gott verehrten, war im Allgemeinen keine feindselige und gehässige. Dagegen übersieht der p. 7. 8. aufgestellte Kanon, daß, was auch nach hebräischen Begriffen Unehrenhaftes von den Patriarchen, z. B. Juda, berichtet werde, historisch seyn müsse, die Eifersucht und gegenseitige Abneigung unter einzelnen Stämmen, kraft deren leicht in einem derselben eine dem andern ungünstige Mythe entstehen konnte; und es läßt sich mit dieser kritischen Regel großer Mißbrauch treiben. Ueberhaupt hält Ref. die Bleek'sche Ansicht von der Genesis für das andere Extrem zu der v. Bohlens. Zwischen beiden in der Mitte bleibt ein Raum von Jahrhunderten, hinreichend für die Bildung zweier Sagenreihen und die Abfassung zweier Urkunden; das Aufgeben nämlich der zweiten und des endlichen Diaskeuasten hält Ref. für den Hauptfehler auch der Bleek'schen Ansicht. Im Uebrigen ist dieses Programm sehr lesenswerth, reich an guten Bemerkungen und mit der besonnenen Gründlichkeit gearbeitet, die man von Hrn. Bleek gewohnt ist. Schließlich hätten wir nur gewünscht, daß es weniger offensiv — schließen möchte. Von protervia und arrogantia haben wir, die Worte, wie billig, wohl erwogen, im v. Bohlenschen Buche nichts wahrgenommen; auch läßt ja Hr. Bleek selber den Pentateuch nicht von Mose verfaßt, nicht alles darin als historisch Stehende wirklich historisch seyn, und die irrende Kritik ist noch keine „Pseudokritik."

Hitzig.

2.

1) Die Religion des Alten Testamentes nach den kanonischen Büchern entwickelt von Lic. Wilh. Vatke, Privat-Docenten (jetzt Prof.) an der Friedrich-Wilhelms-Universität in Berlin. Erster Theil. Berlin 1835.

Auch unter dem Titel:

Die biblische Theologie, wissenschaftlich dargestellt von Lic. Wilh. Vatke. Erster Band.

2) Die älteren Jüdischen Feste mit einer Kritik der Gesetzgebung des Pentateuchs, dargestellt von J. F. L. George, Dr. der Philosophie und Privatdoc. an der Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin. Berlin 1835.

3) Die Genesis, historisch-kritisch erläutert von P. von Bohlen. Königsberg 1835. a)

Erster Artikel.

Die Beurtheilung eines historisch-systematischen Werkes, wie die anzuzeigende biblische Theologie ist, hat natürlicher Weise zwei Gesichtspunkte: den historischen und den systematischen. Erstens fragt sich, wie der historische

---

a) Den Lesern unserer Zeitschrift wird es interessant seyn, das Buch des Herrn von Bohlen unmittelbar nach einander gerade von zwei Recensenten beurtheilt zu finden, die in ihren kritischen Systemen sich gegenseitig bestreiten, obschon sie im vorurtheilsfreien Antidogmatismus einig sind. Und beide, wovon der eine vorzugsweise als Verfechter der negativen, der andere als der der positiven Kritik betrachtet zu werden pflegt, haben über das Bohlensche Werk ihr Urtheil dahin abgegeben, daß es viele gewagte und nicht gehörig begründete Meinungen aufstelle.

F. W. C. Umbreit.

Stoff aufgefaßt sey, welche historische Forschung zum Grunde liege; und zweitens, wie dieser historische Stoff wissenschaftlich behandelt, auf Principien zurückgeführt sey. Wir wollen uns gegenwärtig allein auf den ersten Gegenstand einlassen und zwar mit Rücksichtnahme auf No. 2. 3., soweit sie in die allgemeine historisch-kritische Untersuchung über die Gesetzgebung und Religion des A. T. einschlagen, hingegen die Beurtheilung der wissenschaftlichen Behandlung auf die Zeit versparen, wo das Werk vollendet seyn wird.

Historische Forschung, kritische Sichtung und Aufklärung im Gebiete der biblischen Theologie sind in unserer Zeit unerläßlich, und es genügt dem wachen Geiste des Zeitalters die überlieferungsmäßige Hinnahme des Geschichtlichen, wie es scheinbar vorliegt und der Gedankenlosigkeit sich darstellt, nicht mehr. Am Meisten reizt das Alte Testament die Forschbegierde; es eröffnet sich darin ein weites Feld für die Verrichtungen der Kritik, und es stellen sich ihr die weitesten Schranken entgegen. In der Geschichte des N. T. sind ihr engere Schranken gezogen: die heilige Persönlichkeit Jesu muß, soweit sie Gegenstand des echt-historischen Glaubens und begründender Mittelpunkt der christlichen Gemeinschaft ist, vor ihrer auflösenden und zersetzenden Wirkung geschützt bleiben, wenn sie nicht unkirchlich und untheologisch werden soll, und eben so wenig darf sie Vermuthungen und Combinationen wagen, welche den heiligen Gegenstand in ein unwürdiges und gemeines Licht stellen. Ein sehr natürliches und achtbares Vorurtheil leiht auch den Schriften des N. T. selbst eine gewisse Unantastbarkeit und findet sich verletzt, wenn deren Echtheit und unbedingte Glaubwürdigkeit in Zweifel gezogen wird; aber es ist darum doch nichts mehr als ein Vorurtheil, indem der Glaube, richtig verstanden, die Bibel nicht zum unmittelbaren Gegenstande, sondern nur zum geschichtlichen Stützpunkte und die Glaubenslehre dar-

in eine Richtschnur hat. Viel ferner steht dem christlichen Glauben das A. T. Es hat für ihn nur die Bedeutung, daß es das religiöse Lebenselement, aus welchem durch eine neue Schöpfung das christliche hervorgegangen ist, die anbahnenden, vorbereitenden Offenbarungen des einigen wahren Gottes, der sich in Christo aufs Vollkommenste geoffenbart hat, das Hinstreben und die Sehnsucht nach einem Leben in Gott, welches durch Christum verwirklicht ist, und alle nothwendigen Voraussetzungen und Ergänzungen des christlichen Glaubens und Lebens enthält. Nichts im A. T. gilt den Christen, als was im N. T. ausdrücklich oder durch innere Uebereinstimmung bestätigt ist. Das Gesetz ist den Christen nur insofern gültig, als es mit dem sittlichen Geiste des Christenthums übereinstimmt, und Vieles davon ist durch den bloßen Gebrauch, ohne ausdrückliche Anordnung Jesu und der Apostel, beseitigt, weil es nicht mehr zum christlichen Leben paßt. Die heiligen Autoritäten der Juden, Mose und die Propheten, gelten uns nur als Träger des im A. T. waltenden göttlichen Geistes, aber ihre Persönlichkeit hat schon nicht für die Juden, geschweige für uns eine solche Bedeutung, wie die Persönlichkeit Christi; und wenn die Kritik sie auflöst oder ihre Wichtigkeit beschränkt, so verliert der christliche Glaube Nichts. Am Meisten hat der Wunder- und Weissagungsglaube und die hergebrachte Ansicht von der Offenbarungsgeschichte als einer in göttlichen Eingriffen und Nachhülfen sich bewegenden Maschinerie von der Kritik zu fürchten. Aber ein theologisches System, welches in solchen Dingen die Stützen der christlichen Kirche findet, ist in einer beklagenswerthen Unklarheit befangen. Allerdings führt die Kritik einen Zwiespalt mit sich, der uns nicht ganz gleichgültig seyn kann und den Viele durchaus nicht dulden wollen: ich meine die Abweichung von der exegetischen und geschichtlichen Ansicht, welche Jesus und die Apostel vom A. T. hatten. Aber diese Abweichung läßt sich durchaus

nicht vermeiden, und es ist jetzt wohl kein Theolog, der nicht, wenigstens in manchen Punkten, in Betreff von alttestamentlichen Citaten und dergl., daran Theil nähme; auch kann es uns schlechterdings nicht zur Pflicht gemacht werden, in demjenigen, was Sache gelehrter Forschung ist, genau so zu denken, wie die Apostel. Selbst die Meinungen, welche Jesus (übrigens bloß mittelbar durch die Evangelisten) über das A. T. voraussetzt und ausspricht, daß Mose das Gesetz, daß David einen Psalm geschrieben habe und dergl., können für uns nicht bindend seyn, weil dergleichen Meinungen keine Glaubenswahrheiten ausmachen und von Jesu nicht als solche gegeben sind. Erlauben wir uns aber einmal von der im N. T. und in der alten Kirche geltenden Ansicht vom A. T. abzugehen, so kann die Größe der Abweichung nur für die Gewohnheit und das Vorurtheil, nicht aber an sich eine Bedeutung haben. Die einzige Schranke, welche der Kritik des A. T. entgegenzustellen ist, ist der gläubige Sinn, welcher, während das Menschliche, der geschichtliche Verlauf, die geschichtliche Vermittelung sich anders stellt, als nach der hergebrachten Ansicht, das Göttliche, die unmittelbare Wirkung des göttlichen Geistes, das Geheimniß der gläubigen Ahnung liebend und demüthig anerkennt. Findet diese Anerkennung statt, wird die alttestamentliche Religionsgeschichte nicht als ein Gewebe von Priesterbetrug und Aberglauben, sondern als ein lebendiges Getriebe des unter höherem Einflusse stehenden Geistes der Frömmigkeit und Liebe aufgefaßt, so ist es gleichgültig, wie viel Mose oder die spätern Propheten dafür gewirkt haben, wie früh oder wie spät das Gesetz und der Gottesdienst zu Stande gekommen sind. Alles kann nur darauf ankommen, was wahr ist. Die geschichtliche Wahrheit kann allein die Trägerin der gläubigen seyn. Wie die fromme Naturbetrachtung mit der Erfahrung und Naturkunde in Einklang stehen muß und die Widerlegung eines physika-

lischen Vorurtheils keinen Verlust für sie bringen kann, so können auch veränderte geschichtliche Ansichten dem Glauben nicht an sich und für immer, sondern nur in Beziehung auf gewisse Personen und Zustände schädlich werden.

Die Unruhe, welche die Kritik in die Theologie bringt, die Unsicherheit und Verschiedenheit der Ansichten und Vermuthungen, welche sie erzeugt, der Anstoß, welchen sie Schwachen gibt, der Zwiespalt, in den sie mit den in der Kirche herrschenden Meinungen tritt, führt mancherlei Nachtheile mit sich, und daher haben nicht nur viele ungelehrte Fromme, sondern auch gelehrte Theologen eine große Abneigung gegen sie. Die Störungen, welche sie im kirchlichen Leben verursacht, würden sehr gemindert werden, wenn die Geistlichen mehr im Zusammenhange mit der gelehrten Forschung und deren Geiste blieben und, ohne gerade jede neu aufkommende Meinung zu theilen, doch die Nothwendigkeit der Bewegung in diesem Gebiete einsähen und nicht geflissentlich Vorurtheil und Gegensatz dagegen unterhielten und hervorriefen, so wie auch diejenigen, bei welchen neue Meinungen Eingang finden, davon keinen unangemessenen Gebrauch in der Kirche machen sollten. Aber zugegeben, daß die Kritik nicht nur bei vielen Einzelnen, sondern auch im Ganzen der Kirche Schaden stiftet, so stelle ich allen verständigen Freunden des Christenthums die Wahl, ob sie die kritiklose Theologie des siebzehnten Jahrhunderts mit ihren dogmatischen Klopffechtereien, Controverspredigten und Pedantereien, mit ihrer unpraktischen, ungemüthlichen Richtung inmitten eines e i s e r n e n, b a r b a r i s c h e n Z e i t a l t e r s mit Despotismus, schlechter Gerechtigkeitspflege, Verkennung des Rechtes und der Würde des Menschen, schlechten Erziehungs- und Unterrichtsanstalten, Geschmacklosigkeit und Leerheit der Literatur, Mangel an Gemeingeist und Vaterlandsliebe u. s. w. u. s. w. unserer kritischen Theologie mit einer durchaus auf das Innere und Lebendige gehen-

den systematischen und praktischen Theologie, in Verbindung mit einem in allen Gebieten des Lebens wachen und thätigen, das Gute, Zweckmäßige, Würdige und Schöne erstrebenden Zeitbildung vorziehen wollen. Man bedenke doch, wohin eine der Kritik abholde Richtung und Gesinnung, wie die der evangelischen Kirchenzeitung, führen würde, ob man nicht, wenn man sich ihr überlassen wollte, die Geschichte und Bildung wieder in die alte Barbarei zurückschrauben müßte, und ob nicht ein solches Unterfangen nicht nur thöricht und ungereimt, sondern auch unfromm und frevelhaft wäre. Es ist doch gewiß wo nicht eine Sünde gegen die Vorsehung, doch lieblose Härte gegen die Menschheit, in einer tief und breit gegründeten Richtung und Bewegung Nichts als Abfall und Verschlechterung zu sehen und sich gegen das, eine große Umwandlung der europäischen Menschheit in Kirche und Staat vorbereitende, Walten des göttlichen Geistes zu verblenden. Die Kritik ist nur die eine hervorstechende Seite der großen Sichtung und Läuterung, in welcher wir begriffen sind, und schon als eine Durchgangsstufe sollte sie mit mehr Ruhe und Nachsicht betrachtet werden. Aber auch ihre unmittelbaren Wirkungen und die sie begleitenden Erscheinungen sind wohlthätig. Wird man leugnen können, daß derselbe Geist, der die Kritik hervorgerufen, auch die unleugbaren Fortschritte, die wir in der Grammatik der heiligen Sprachen, in der Auslegung, in der Kirchen- und Dogmengeschichte, in der Glaubens- und Sittenlehre, in der praktischen Theologie gemacht haben, herbeigeführt hat? Ist die Kritik nicht wenigstens ein Zeichen von Leben, und ist dieses nicht besser, als der Tod? Und läßt sich der erwachte Geist Schranken setzen, so daß er in dem einen Gebiete thätig und strebsam und in dem andern es nicht seyn könnte?

Die Kritik des Herrn Vatke geht weiter als die, welche bisher am Weitesten ging, namentlich auch die des

Referenten. Nicht nur nimmt er makkabäische Psalmen an, was Hitzig und selbst Movers auch thun, und setzt die Ausbildung der hebräischen Spruchweisheit und die Entstehung der salomonischen Sprüche in die Zeit nach dem Exile, sondern, was Ref. die Hauptsache zu seyn scheint, er hält das Deuteronomium seinem Hauptinhalte nach für älter, als die übrigen Bücher des Pentateuchs, und darin stimmen dem Wesentlichen nach George und v. Bohlen mit ihm überein. Die Ansicht vom Deuteronomium ist in der Kritik des Pentateuchs entscheidend und daher wollen wir hier davon ausgehen.

Es ist als ausgemacht anzusehen, daß das Deuteronomium in seiner gegenwärtigen Gestalt die vorhergehenden Bücher des Pentateuchs voraussetzt (s. Jahrg. 1830. dieser Zeitschrift S. 353 ff. Einleitung ins A. T. §. 156.), und dieß erkennt Vatke S. 505. Not. an und glaubt, daß zu Josia's Zeit nicht unser Deuteronomium, sondern die Substanz der ältern Gesetzgebung 2 Mos. 13. 19—24. 32—34. zum Vorscheine gekommen sey, während George zu Refs. Verwunderung das Deuteronomium in seiner gegenwärtigen Gestalt für das früheste zu halten scheint. Dieses Buch setzt nicht nur den historischen Inhalt der vorhergehenden Bücher voraus, sondern bezieht sich auch auf den gesetzlichen (24, 8. bezieht sich deutlich auf das Gesetz vom Aussatze 3 Mos. 13. 14.). Nun behauptet in Refs. Augen die Findung des Gesetzbuchs zu Josia's Zeit die ganze Wichtigkeit für die Geschichte des Pentateuchs, die er ihr immer beigelegt, auch nach den Gegenbemerkungen von Movers in der Bonner Zeitschrift, Heft 13. 14. Die Hauptstütze von Movers Ansicht, die Behauptung, daß Josia's Reformation nach der Chron. in sein zwölftes Regierungs-Jahr vor die Findung des Gesetzbuchs zu setzen sey, ruht auf der ganz falschen Beobachtung, daß Jeremia in den vor der Findung des Gesetzbuchs gesprochenen Weissagungen (geschrieben sind sie bekanntlich weit später, und können schon

darum keinen sichern Beweis abgeben) nicht eine solche Herrschaft des Götzendienstes voraussetze, wie vor der Reformation Statt gefunden, vgl. Jer. 2, 8. 11. 13. 17. 19 ff. 28. 3, 1 ff. 6 ff. 4, 1 ff. 5, 7. 19. 7, 17. 30. 8, 2 u. a. St. Offenbar führt diese Findung des Gesetzbuches eine wichtige Katastrophe im gottesdienstlichen Wesen, nämlich den Sieg der Einheit des Gottesdienstes herbei, und da einer der Zwecke des Deut., ja sein Hauptzweck dahin geht, diese geltend zu machen, so hat der Schluß, daß dieses Buch damals zuerst zum Vorscheine gekommen, sehr viel Wahrscheinlichkeit. Allein diese Annahme hat eine große Schwierigkeit im Gefolge, wenn es darauf ankömmt, sich ein zusammenstimmendes Bild von der Geschichte der mosaischen Gesetzgebung zu entwerfen. Nämlich da das Deut. die früheren BB. voraussetzt, so muß man annehmen, daß auch diese damals mit zum Vorscheine gekommen oder schon vorhanden gewesen. Ihren Bestandtheilen nach wären sie früher zu setzen, aber mit Abfassung des Deut. könnten sie ihre Redaction erhalten haben. Nun aber stimmt der Charakter der in ihnen enthaltenen Gesetzgebung in Vergleich mit der verschiedenen Gesetzgebung des Deut. nicht zu dem Bilde, welches die Geschichte vom Gottesdienste und gesetzlichen Zustande darstellt. In den drei mittlern BB. ist der Gottesdienst, das Opfer- und Festwesen und das Priesterthum vollkommen ausgebildet, und doch zeigt sich alles dieses nicht so in der Geschichte. Die Gesetzgebung des Deut. wird nach der gewöhnlichen Ansicht als abrogirend angesehen; aber wozu eine solche, da die angeblich frühere nicht in Ausübung war? Dazu kommt, daß manche Gesetze des Deut. in Vergleich mit den früheren einen einfacheren und milderen Charakter zu haben scheinen, der sich als der einer älteren, noch weniger ausgebildeten Gesetzgebung ansehen läßt. Es scheint daher der Versuch unserer drei jungen Kritiker, das Verhältniß umzukehren, als sehr natürlich; und wenn die Kritik des Pen-

tateuchs alle Phasen durchlaufen sollte, so mußte auch diese Hypothese in ihr zum Vorscheine kommen.

Ehe wir sie aber darstellen und beurtheilen, müssen wir an die in unserer Zeitschrift 1830. S. 461 ff. mitgetheilte Beobachtung meines werthen Collegen Stehelin erinnern, wonach sich durch die BB. Exod., Levit., Num. zwei Gesetzgebungen hindurchziehen, von welchen die eine mit der des Deut. zusammenfällt (auch George findet in den ersten Capp. des Exod. bis Cap. 23. die gesetzliche Entwickelung der des Deut. analog); daß diese Beobachtung in allen Theilen richtig sey, läßt sich zweifeln. Zuvörderst sind die analogen Stellen des Exod. von einer andern Hand als der des Deuteronomisten geschrieben. 2 Mos. 20, 1—17. gehört zur Urkunde Elohim; V. 15 ff. wird die Theophanie anders als 5 Mos. 4, 10 ff. 5, 23 ff. betrachtet. 21, 12 ff. das Gesetz von den Freistätten verräth einen andern Verf., als 5 Mos. 19, 1 ff.; daß 2 Mos. 21—23. als eine alte, für sich bestehende Urkunde aufgenommen worden, sieht man daraus, daß ein Theil derselben Cap. 34. wiederkehrt. Sodann läßt sich gegen die Analogie des Inhalts der betreffenden Stücke einwenden, daß 2 Mos. 20, 21. nach der gewöhnlichen, richtigen Erklärung (welche St. mit Unrecht in Anspruch nimmt, da alle grammatische Schwierigkeit der Worte בְּכָל־הַמָּקוֹם sich durch den auch sonst vorkommenden collectiven Gebrauch des Nomens hebt) die Vorstellung der Freiheit des Gottesdienstes enthält, mithin dem Deut. zuwiderläuft. Ferner sind St's. Gründe für seine Annahme einer doppelten Gesetzgebung zum Theil negativ, wie wenn einmal nur drei, das andere Mal fünf Feste genannt werden; und diese Verschiedenheiten lassen sich, wie wir sehen werden, als bloß der Redaction anheimfallende ansehen. Wollten wir sie als wesentliche Verschiedenheiten ansehen, so ließen sich gegen ihn ähnliche anführen, nämlich daß 2 Mos. 21, 7 ff. eine Bestimmung über die Sklavinnen gegeben wird, die

sich 5 Mos. 15, 12 ff. nicht findet, daß 2 Mos. 23, 10 f. das Sabbathsjahr, 5 Mos. 15, 1 ff. aber das Erlaßjahr vorkommt (weßwegen G. jene Stelle einer verschiedenen Gesetzgebung zuschreibt). Nur positive Verschiedenheiten, wie daß 2 Mos. 21, 2 ff. 5 Mos. 15, 12 ff. die Freilassung der Sklaven ins siebente Dienstjahr, 3 Mos. 25. aber ins Jubeljahr gesetzt wird, daß nach 2 Mos. 13, 6. 5 Mos. 16, 8. nur der siebente Tag des Passahs ein Feiertag ist, während es sonst der erste und siebente ist, dürfen als Spuren einer wirklich verschiedenen Gesetzgebung angesehen werden. Und hiernach möchte wirklich eine Analogie zwischen 2 Mos. 21—23 und dem Deut. bestehen; dadurch wird aber die Stellung des Deut. etwas verändert und noch räthselhafter gemacht. St. bleibt indeß der gewöhnlichen Ansicht treu und hält die Gesetzgebung dieses Buchs und die ihr analoge im Exod. für die spätere.

Mit großem Scharfsinne und reicher Combinationsgabe hat George auf dem Grunde der Annahme, daß das Deut. früher als die mittlern BB. des Pent. sey, eine Entwickelung der Gesetzgebung der Feste geliefert und ist darin mit Batke, wie es scheint, unabhängig, sehr nahe zusammengetroffen. Wir wollen uns mit dieser wenigstens in formeller Hinsicht wohlgerathenen Deduction, welcher auch beziehungsweise das Lob der Mäßigung gebührt, etwas näher bekannt machen.

G. charakterisirt das Deut. in Vergleich zu den vorhergehenden BB. folgendermaßen. In ihm ist durchaus das Gefühl überwiegend, während in jenen der Verstand vorherrscht. Der Ton ist sittlich ermahnend, und die Gesetzgebung erscheint noch auf der Stufe ihrer Verwandtschaft mit dem Prophetenthum, aus welcher sie erwachsen ist. In den andern BB. dagegen werden die Gesetze kurz und streng gebietend hingestellt; an jedem Satze erkennt man, daß er Gesetz seyn soll; es wird nicht die Gesinnung in Anspruch genommen. Die Gesetze des Deut. sind das

Product der Verhältnisse und ihrer allmählichen Entwickelung, die der übrigen BB. hingegen des kalten, überlegenden Verstandes, der die Gesetze schafft, ohne an die Verhältnisse zu denken, der Consequenz zu Liebe. So bestimmt das Deut. nur, daß die Erstgeburt von Rindern und Schafen als etwas Gott Heiliges angesehen und demselben geopfert werden soll; die übrigen BB. aber begnügen sich damit nicht: sie dehnen das Recht Gottes an die Erstgeburt consequenter Weise nicht nur auf alle übrigen Thiere, sondern auch selbst auf den Menschen aus. So ist das Sabbathjahr eine weitere, durchaus abstracte Entwickelung des Sabbaths. Auf der andern Seite offenbart sich die Verstandesrichtung durch die in die speciellsten Einzelnheiten eingehende Genauigkeit, die schon an den spätern pharisäischen Kleinigkeitsgeist erinnert, namentlich in Ansehung der Opfer- und Reinigkeitsgesetze, die im Deut. kaum vorkommen oder erst in ihren Anfängen begriffen sind. Ein Fortschritt der Gesetzgebung und das Verhältniß der verschiedenen BB. des Pent. zu einander zeigt sich nach G. in folgenden Gesetzen. Im Deut. C. 15. ein Erlaßjahr (שְׁמִטָּה), wo die Schulden nicht eingefordert und die Knechte, die sechs Jahre gedient haben, freigelassen werden sollen. Letzteres findet sich 2 Mos. 21, 2 ff. zugleich mit der Cerimonie des Durchbohrens des Ohrläppchens. 2 Mos. 23, 11. aber findet sich eine Bestimmung für das siebente Jahr, welche das Deut. nicht kennt, nämlich daß in demselben das Land unbebaut liegen und ruhen soll; diese ist 3 Mos. 25. ausführlicher entwickelt, wo der Begriff und Name des Sabbathjahres erscheint, und die neue, dem Lev. eigenthümliche und nur noch 4 Mos. 36, 4. erwähnte Anordnung des Jubeljahres hinzugefügt wird, auf welches die Freilassung der Sklaven zurückgeschoben ist. Da nun die Propheten Jerem. (34, 8—22.) und Ezech. (46, 17.) bloß von einem Freijahre wissen und ersterer dabei die

Freilassung der Sklaven erwähnt, welche zu Zedekia's Zeit vergebens durchzusetzen versucht wurde, und letzterer daran den Rückfall der vom Fürsten an einen Andern verschenkten Güter knüpft, so scheint sich in der That diese Entwickelung darzustellen: erst ein Erlaßjahr mit der Freilassung der Sklaven im siebenten Jahre; da diese aber Schwierigkeit fand, so wurde sie späterhin auf das Jubeljahr verschoben; nach der Idee des Sabbaths wurde weiterhin das Erlaßjahr zu einem Sabbathjahre, und dieses noch später zu einem Jubeljahre potenzirt, wobei denn die Ruhe auf alle Verhältnisse, selbst auf den Besitz der Güter ausgedehnt wurde, wovon die erste Idee bei Ezech. a. a. O., aber nur in Beziehung auf den Grundbesitz des Fürsten, vorkommt.

Eben so findet G. im Deut. die ersten Anfänge der Gesetzgebung über die Einheit des Gottesdienstes, welche in den übrigen BB., mit Ausnahme von 2 Mos. 20, 21., nicht etwa erst eingeführt, sondern als in der Stiftshütte verwirklicht erscheint. 5 Mos. 12, 8. wird vorausgesetzt, daß man zu Mose's Zeit an jedem Orte zu opfern pflegte; der Verf. weiß also nichts von dem Gesetze 3 Mos. 17, 8 ff., wonach nur bei der Stiftshütte geopfert werden konnte, und steht sonach auf einem früheren Standpunkte. (St. hingegen weist in dem außer dem Deut. bloß 2 Mos. 23, u. 34, 11 ff. u. 4 Mos. 33, 50—56. vorkommenden Verbote eines freundschaftlichen Verkehrs mit den Canaanitern und dem Gebote ihrer Ausrottung und der Zerstörung ihrer Höhen und Astarten eins der Merkmale einer mit der deuteronomischen verwandten Gesetzgebung nach, und in diesem Punkte wenigstens befindet sich das Deut. auf derselben Linie mit den angef. St. der vorhergeh. BB.).

In Ansehung der Priester und Leviten ist das Verhältniß dieses. Im Deut. sind alle Priester Leviten (gew. Formel: הַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּם), aber nicht alle Leviten Priester. Die Leviten, ohne solchen Grundbesitz, deßgleichen die übrigen

Israeliten haben, sind im ganzen Lande zerstreut, leben als Fremdlinge in den Städten der Israeliten und werden nebst den Fremdlingen und Armen zur Theilnahme an den Opfermahlzeiten empfohlen, haben aber zum Ersatze das Recht (nicht die Pflicht), Priestergeschäfte zu verrichten und an den priesterlichen Opfergebühren Theil zu nehmen (5 Mos. 18, 6 ff.). Hiernach scheinen die Priester aus den Leviten hervorzugehen, ohne alle Beschränkung, ohne allen Unterschied unter den letztern. In diesem Verhältnisse nun findet G. eine frühere Stufe der Entwickelung. Zwar läßt er einen Priesterstamm von jeher bestehen, betrachtet auch die Aussonderung der Leviten-Städte als eine mosaische Einrichtung, die nur nicht ins Leben getreten sey, und hält bloß die Unterschiede zwischen Priestern und Leviten und die Entrichtung des Zehnten an sie für eine Frucht der späteren Ausbildung der Hierarchie. V. und v. B. dagegen gehen viel weiter mit ihren Zweifeln und Combinationen. Letzterer hält sich mehr im Negativen, §. 16., und behauptet bloß, daß das Priesterthum erst seit Samuel sich zu bilden angefangen habe; ersterer aber zeichnet schon bestimmt den allmählichen Gang der Entwickelung. Mose stiftete keinen Priesterstamm, sondern bloß eine Priesterschaft, und zwar in seiner eigenen Familie, die vielleicht schon seit längerer Zeit eine Priesterfamilie war; aber sie war nicht im ausschließlichen Besitze aller Priestergeschäfte; das Priesterthum war auch noch in andern Familien erblich, und die des Zadok stammte gar nicht von Aaron ab. Indem nun diese verschiedenen Priesterfamilien sich späterhin an die aaronitische anschlossen und Levi als der gemeinschaftliche Stammvater angesehen wurde, erwuchs der Levitenstamm, wie denn überhaupt die Stammeinrichtung der Hebräer nicht auf wirklicher Abstammung, sondern auf den 12 Monaten des Sonnenjahrs beruht. Der brodlose Zustand der Leviten, der im Deut. vorausgesetzt wird, trat nach der Reformation des Josia ein,

wo die Höhen=Culte abgeschafft wurden und somit viele Priesterfamilien ihre Beschäftigung und ihren Verdienst verloren. Beide, G. und V., machen darauf aufmerksam, daß Jeremia, wie das Deut., keinen Unterschied zwischen Priestern und Leviten kenne, und erst Ezechiel einen solchen, aber für die Zukunft, mache (44, 9 ff.). Beide setzen die vollkommene Ausbildung der Hierarchie, wie sie sich in den mittlern BB. des Pent. findet, und somit auch die Abfassung von diesen in die Zeit nach dem Exile. Hiermit vergleiche man v. Bohlen S. CXXIV ff., nach welchem das Emporkommen und Heranwachsen des Stammes Levi zu einer Kaste sich an den Tempel Salomo's anknüpft.

Die allmähliche Entstehung des Pent. denkt sich G. so. Am Frühesten entwickelten sich die geschichtlichen Mythen der Gen. und des Exod. Sie wurden nicht von Einzelnen gemacht, sondern bildeten sich im Volke und pflanzten sich von Mund zu Munde fort, wurden später aufgezeichnet und erhielten dadurch ihre feste Gestalt. Wann dieß geschah, will der Verf. nicht bestimmen. Die Erzählungen des Exod. haben sich später gebildet, sind jedoch älter als Alles, was wir von der hebr. Literatur übrig haben. Dieses Buch hatte den Auszug aus Aegypten und die Gesetzgebung (welche?) zum Gegenstande und enthielt ursprünglich auch den Dekalogus, dessen Einfachheit von seinem Alterthume zeugt. Nun trat eine Entwickelung des Gesetzes, hauptsächlich unter dem Einflusse des Prophetenthums, ein, und diese kam zuerst im Deut., dem ersten ausführlichen Gesetzbuche, zum Vorscheine. Nach dem Exile bildeten sich ganz andere Einrichtungen, wofür Ezechiel schon Anweisung gegeben hatte, und so entstand der Leviticus. So wie aber schon das Deut. den Anfang damit gemacht hatte, die neuen Gesetze Mose'n in den Mund zu legen, so wurden nach Vollendung der Gesetzgebung durch den Leviticus in der Geschichte Anknüpfungs-

punkte für die Gesetze gesucht und diese an die Erzählungen des Exod. und Num. angereihet, wobei denn mancher Nachtrag von Geschichte sowohl als von Gesetz aufgenommen wurde.

Aehnlich ist die Ansicht von V. „Am allerfrühesten wurde die Sage von den Kämpfen und Wundern Jehova's bei der Einwanderung des Volkes nach Palästina und während der Richterperiode ausgebildet. Das Lied der Debora und die Fragmente des B. von den Kriegen Jehova's 4 Mos. 21, 14. 17. stellen diesen Standpunkt dar. Weder das legislatorische noch das priesterliche Element des Pent. konnte den Mittelpunkt der Sage bilden, weil es in der Volksentwickelung selbst noch keine hervorstechende Bedeutung erlangt hatte. Als später das traditionelle Gesetz schriftlich aufgezeichnet, erweitert und vervollständigt wurde, als auch der Cultus und das Priesterthum eine andere Gestalt gewann und mit der Zeit der Cyklus älterer und späterer Gesetze auf Mose zurückgeführt wurde, mußte auch die ältere Sage einen ganz andern Geist erhalten; die Umbildung geschah aber gewiß nicht plötzlich, und näherte sich erst seit dem 7. Jahrh. der gegenwärtigen Form des Pent., so daß das 8. Jahrh. als Uebergangspunkt der einen Form zur andern anzusehen ist. Später als jene, aber früher als die letztere erhielt die Tradition von den Patriarchen die Form, in der wir sie kennen. Die Hauptmasse scheint vom 10. bis zum 8. Jahrh. ausgebilde[illegible]seyn." — „Dagegen konnte der Versuch einer weltgeschichtlichen Orientirung erst spät gemacht werden und die Urgeschichte und Kosmogonie muß zu den jüngsten Elementen der Sage gehören." Der Verf. setzt die Abfassung von 1 Mos. 1—11 in die Zeit nach dem Exile. Auch v. Bohlen findet in den ersten Capp. der Gen. oberasiatische, chaldäische Elemente und im Nimrod glaubt er den Merodach-Baladan zu erkennen (?).

G. schickt seiner Deduction der Feste der Hebräer einige leitende Ideen voraus. Er unterscheidet zwei Klassen von Festen: chronologische und ländliche oder Naturfeste. Die erste Klasse, wohin der Sabbath und die Neumonden gehören, geht ursprünglich vom Menschen selbst aus, bei ihnen herrscht die Thätigkeit desselben vor, und sie nehmen von Anfang an einen geistigen, religiösen Charakter an. Die willkürlich ausgesonderten Tage werden als Ruhetage unterschieden und geweiht, und es verbindet sich damit eine religiöse Feier. Die andern Feste hingegen sind durch die Natur bedingt, und ihre Feier besteht in der ländlichen Beschäftigung selbst; die religiöse Ruhe ist dabei nicht das Ursprüngliche, vielmehr verbindet sich das Fest mit der Arbeit selbst. Bei der ersten Klasse gehen die Elemente der Feier rein aus dem Geiste des Menschen hervor, und so zeigt sich bei allen eine Einheit derselben, kein Fest unterscheidet sich von dem andern, Ruhe und religiöse Feier finden sich bei allen wieder, und alle tragen den allgemeinen Charakter von Feiertagen an sich. Hingegen ist die Feier der andern, als durch die Natur bedingt, eigenthümlicher und mannichfaltiger, und ein jedes unterscheidet sich vom andern. Die erstern werden mehr von den Einzelnen und von den Familien gefeiert, die andern werden Volksfeste, weil die gemeinschaftliche Arbeit die Einzelnen verbindet; die erstern haben einen abstracten, die andern einen concreten Anlaß und Charakter. Die Zeit der erstern ist fixirt, die der andern, vom Wachsthum und Witterung abhängig, ist beweglich. Diesen unterscheidenden Charakter sucht jedoch die Entwickelung aufzuheben. Die der zweiten Klasse streben nach und nach mehr nach Allgemeinheit, geben ihren sinnlichen Charakter auf und nehmen ebenfalls religiöse Elemente auf. Als Erntefeste werden sie zugleich Dankfeste für Jehova, und die geistige Bedeutung erhält zuletzt ganz das Uebergewicht; die ursprünglichen Elemente derselben werden zum

Ritus, und ihre natürliche Bedeutung geht nach und nach verloren. Von entscheidendem Einflusse war hierbei die Verlegung des Opferdienstes nach Jerusalem. Seitdem hörten diese Feste auf, ländlich zu seyn, und erhielten eine geschichtliche Bedeutung zugleich mit bestimmt festgesetzten Feiertagen. Als nämlich ihre Abhängigkeit von der Natur aufhörte, war auch der Grund aufgehoben, der sie zu wandelbaren machte.

Das Passahfest hat in der geschichtlichen Entwickelung die meisten Veränderungen erlitten. 5 Mos. 16. ist die früheste Quelle, gibt indessen nicht den frühesten Entwickelungsstand. Es erscheint hier (wie auch 2 Mos. 13. 34, 19.) als Fest der Erstgeburt. Nämlich G. betrachtet dieses Passahgesetz in Verbindung mit dem vorhergehenden Gesetze von der Erstgeburt und nimmt das Passahopfer (wie auch V.) nicht für das gewöhnliche, sondern als das Opfer der Erstgeburt. Die Worte: „Schlachte das Passah, Schafe und Rinder," erklärt er nicht, wie gewöhnlich, vom Passahlamme und von den Festopfern, sondern findet darin den Sinn, das Passahopfer bestehe in Schafen und Rindern. Dieses Fest der Erstgeburt nun steht in Verbindung mit dem Wochenfeste, als dem Feste der Getraide-Ernte, und dem Laubhüttenfeste, als dem der Ernte der übrigen Früchte. Die beiden letztern Feste gehören zur Klasse der ländlichen, und hiernach könnte auch dem Feste der Erstgeburt ein solcher ursprünglicher Charakter zugeschrieben werden. Aber die Zeit der Darbringung der Erstgeburt ist nicht durch die Natur bedingt, mithin begreift man nicht, warum das Passah gerade die erste Stelle einnimmt. Im Ritus des ungesäuerten Brodes liegt die ursprüngliche Bestimmung des Festes. Es war dieß (auch nach V. und Ewald) ursprünglich nichts als das neue Gerstenbrod, das man mit dem Beginne der Gerstenernte zu essen pflegte, und das Passah war das Fest dieser Ernte, wie denn auch nach 3 Mos. 23, 9., we-

nigstens späterhin, an einem der Tage desselben eine Gerstengarbe, als das Erste der Ernte, dargebracht wurde. (Eigentlich gehört nach S. 3 Mos. 23, 9 ff., als ein eigenes Fragment, nicht zum dortigen Passah-Gesetze. Nämlich der Ausdruck V. 11.: ממחרת השבת heißt nicht: den andern Tag nach dem Festsabbathe, sondern: nach dem Wochensabbathe, wodurch die in V. 15 f. liegenden Schwierigkeiten gehoben werden, und das Fragment gebietet die Darbringung der Erstlingsgarbe nicht in Beziehung auf das Passah [wie auch ein solcher Gebrauch nicht wohl chronologisch fixirt seyn kann, indem es dabei auf das Wachsthum der Früchte ankommt], sondern als einen ursprünglichen Ritus des Erntefestes, und zwar zugleich als den Zeitpunkt, von welchem die sieben Wochen bis zum Wochenfeste sollen gezählt werden. Auch 5 Mos. 16, 9. wird das Wochenfest vom Anfange der Ernte an berechnet.) Als aber der Weizen an die Stelle der Gerste trat und letztere nur von den Armen genossen und als Viehfutter gebraucht wurde, so verlor sich nach und nach die Bedeutung des ungesäuerten Brodes (so sehr, daß man späterhin sogar Weizen dazu nahm!). Die Consequenz brachte es mit sich, daß am Passah auch die Vieh-Erstlinge geopfert wurden; an diese Opfer schloß sich aber, wie immer, eine Opfermahlzeit an, und hieraus entwickelte sich das eigenthümliche Passahmahl. Nun brachte es der allgemeine Gang der Entwickelung mit sich, daß man mit der Entstehung alles Gesetzlichen auf die mosaische Zeit zurückging, und in dieser Anknüpfungspunkte für den Ursprung der Gesetze aufsuchte; und so wurden auch die ländlichen Feste, zuerst das Passah, an Begebenheiten jener Zeit angeknüpft. Für die geschichtliche Anknüpfung des Passahs lag in dem nicht mehr verstandenen Genusse des ungesäuerten Brodes ein Anlaß. Da dieses nämlich im Fortschritte der Zeit die Speise der Armen und der Noth geworden war, so faßte man auch den Festge-

brauch des Passahs in diesem Sinne auf und bezog ihn auf den Auszug aus Aegypten, als wo man die Speise der Noth genossen. Auf diesem Standpunkte steht das Deut. Vgl. 16, 3.: „Esset Mazzah, Brod des Leidens, denn in Angst bist du aus dem Lande Aegypten ausgezogen ꝛc;" der natürlichen Bedeutung des Festes, der Gerstenernte, wird hier nicht mehr gedacht: sie ist durch die geschichtliche völlig verdrängt worden; das Opfer der Rinder und Schafe ist aber noch geblieben und insofern die Beziehung auf die Erstgeburt noch aufbewahrt, wenngleich auch sie nicht bestimmt ausgedrückt wird. Die große Veränderung, die durch die Erscheinung des Deut. in der Passahfeier herbeigeführt wurde, bestand darin, daß sie an den Tempel in Jerusalem geknüpft wurde. Diese Veränderung hängt aber genau mit der Ablösung des Festes von seiner ursprünglichen Bestimmung als des Festes der Gerstenernte zusammen und hätte ohne diese Ablösung nicht eintreten können. Denn als Erntefest war es ein Gemeindefest, als geschichtliches Fest aber wurde es Nationalfest; zugleich hat es nun eine religiöse Bedeutung gewonnen, indem der siebente Tag ein Feiertag geworden ist. Noch ist im Deut. für das Fest keine Zeit weiter bestimmt, als der Monat Abib, welcher von der Gerstenernte seinen Namen erhalten hatte, und es war auch natürlich, daß das Fest sich nach dem Eintritte der Ernte richten mußte. Nach dem Fragmente 3 Mos. 23, 9 ff. soll, in Uebereinstimmung mit der Natur der Sache, die Darbringung der Erstlingsgarbe am Tage nach dem Sabbathe Statt finden; darunter ist der erste Tag der Erntewoche zu verstehen, und es begreift sich hiernach, warum das Erntefest als ein siebentägiges und der siebente Tag als Sabbath gefeiert wurde. Denn die Ernte dauerte wohl gern eine Woche lang, und es war sehr natürlich, daß man dem Wochensabbathe die Beziehung auf das Erntefest gab. So weit hatte die Entwickelung bis zum Exile geführt. Nach dieser Epoche hör-

ten die Opfermahlzeiten, zu denen die Passahmahlzeit gehörte, auf, und das, was bisher dazu benutzt worden war, wurde ein Eigenthum der Priester: und so hätte auch die Passahmahlzeit aufhören müssen; aber sie erhielt sich, und zwar darum, weil sich die geschichtliche Idee des Festes daran geknüpft hatte. Da die Erstgeburt ein Recht der Priester geworden war, so wurde an die Stelle der Erstlingsopfer ein anderes, geringeres Opfer gesetzt, das eines Stückes vom Kleinvieh, welches vom Hausvater geschlachtet und in der Familie verzehrt wurde. Dieses Opfer erhielt dann eine mythische Bedeutung nach 2 Mos. 12, 2 ff., wo der Name פֶּסַח auf das verschonende Vorübergehen des Würgers gedeutet wird. Das Wort heißt eig. Uebergang, und bezeichnete ursprünglich den Uebergang über den arabischen Meerbusen. Nach dem Exile wurde nun auch für das Fest eine bestimmte Zeit festgesetzt, nämlich der funfzehnte oder vierzehnte des Nisan. Daß 3 Mos. 23, 5 f. 4 Mos. 28, 16. die Zeitbestimmung so gegeben wird: „Im ersten Mond, am vierzehnten des Monden gegen Abend, ist das Passah Jehova's"; und „am funfzehnten dieses Monden ist das Fest des Ungesäuerten," und somit das Fest in zwei zerlegt wird, erklärt V. durch die Annahme, daß die Juden nach dem Exile die althebräische Tagesrechnung vom Abend an mit der babylonischen von Morgen an verwechselt haben sollen. (Ref. findet aber die Erklärung genügend, daß man bei der bürgerlichen Rechnung vom Abend bis wieder zum Abende die natürliche vom Morgen zum Morgen beibehalten habe, vgl. Plin. hist. nat. II, 77.; und die scheinbare Zerlegung des Festes in zwei ist darum natürlich, weil der Name Passah sich an die Passahmahlzeit anknüpfte.) V. erklärt durch diese Annahme auch die bekannte Differenz zwischen 5 Mos. 16, 6., wonach das Passahopfer beim Untergange der Sonne, und 2 Mos. 12, 6. 3 Mos. 23, 5. 4 Mos. 9, 3., wonach es בֵּין הָעַרְבַּיִם geschlachtet werden soll. Nach dem Exile, meint

er, habe sich wegen der eingetretenen verschiedenen Tagesrechnung sowohl der Sabbath=Abend, als der Passah-Abend vom folgenden Tage losgetrennt, sey als παρασκευὴ besonders gefeiert und zugleich erweitert, nämlich von der neunten Stunde an gerechnet worden. (Es ist dieß eine der Beachtung werthe Hypothese, der ich aber doch nicht meine Zustimmung geben kann. Jene Differenz in Ansehung der Zeit, wo das Passah geschlachtet werden soll, beruht vielleicht bloß auf einer Ungenauigkeit des Deuteronomisten.) Die weitere Entwickelung des Passahfestes bestand noch darin, daß jeder Tag seine bestimmten Opfer erhielt, wie sie 4 Mos. 28, 19 ff. geboten werden, und wovon das Deut. nichts weiß, wie es überhaupt nur noch freiwillige Opfer kennt, und daß das Fest zwei Ruhetage erhielt. Nachdem nun so die Beziehung auf die Ernte verloren war, trat dieselbe wieder dadurch ein, daß man jenes vom Verf. des Leviticus aufgenommene Fragment durch eine falsche Erklärung der Worte mit dem Passah in Verbindung brachte. Man verstand nämlich den dort erwähnten Sabbath vom ersten Tage des Passahs, und so wurde die Darbringung der Erstlingsgarbe auf den 16. Nisan gesetzt, und das, wovon ursprünglich das ganze Fest ausging, ein Theil der später entwickelten Festfeier. Der allerspäteste Punkt in der Entwickelung der Passahfeier ist die freilich schon 4 Mos. 9, 6. angeblich in der Wüste gebotene nachträgliche Feier, welche die volle Entwickelung voraussetzt. — Dies ist G's. Ansicht vom Passah, während Vatke und v. Bohlen, sich an Baur anschließend, annehmen, daß es ursprünglich das bei mehreren asiatischen Völkern vorkommende Frühlingsfest und das Passahlamm das Frühlingsopfer des Widders gewesen, wogegen G. sich ausdrücklich erklärt. Aber alle drei stimmen darin überein, daß dieses Fest erst in Palästina seine bestimmte Ausbildung und erst ziemlich spät seine Beziehung auf den Auszug aus Aegypten erhalten habe.

Das **Wochenfest** hat das Eigenthümliche, daß seine Entwickelung im Pentateuche nicht geschlossen ist. Sowohl nach 3 Mos. 23, 9. als 4 Mos. 28, 26. u. 5 Mos. 16, 9. ist es vom Passah unabhängig und wird bloß nach dem Anfange der Ernte bestimmt; erst späterhin, indem man das ממחרת השבת vom Tage nach dem Passah erklärte, trat es in diese Abhängigkeit. Dieses Fest, dem Naturleben nahe bleibend, hat keine geschichtliche Beziehung erhalten, außer in ganz später Zeit, wo man es als das Andenken an die sinaitische Gesetzgebung ansah, und damit war die Entwickelung seiner Geschichte beschlossen.

Das **Laubhüttenfest**, ursprünglich Fest der Weinlese (חַג הָאָסִף 2 Mos. 23, 16. 34, 22.), hatte einen ganz sinnlichen Charakter, ähnlich den Dionysien der Griechen, und wurde so Richt. 9, 27. 21, 21. gefeiert. Damit verband sich aber auch ein religiöses Dankfest für Jehova mit Opfermahlzeiten, zu welchem auch Leviten und Fremdlinge, Wittwen und Waisen zugezogen wurden (5 Mos. 14, 23. 16, 14.). Damit war verbunden, daß, weil während dieser Zeit (wo die Witterung schon anfängt, unfreundlicher zu werden) die Arbeiter sich beständig auf dem Lande aufhielten und unter freiem Himmel übernachteten, Hütten aufgerichtet wurden, und daher erhielt das Fest auch den Namen **Laubhüttenfest**. Wie das ursprüngliche Erntefest, wurde es ebenfalls, der Natur der Sache nach, eine Woche lang gefeiert; aber vor dem Exil erhielt es nicht, wie jenes, einen Ruhe- und Feiertag, wovon der Grund darin liegt, daß es noch nicht die allgemeine Festbedeutung erlangt hatte, sondern noch im Zusammenhange mit seinem Ursprunge blieb. Auch war es noch an keinen bestimmten Tag gebunden, sondern wurde eben zur Zeit der Weinlese gefeiert. Das Deuteron. bestimmt gar keine Zeit; Exod. stellt es ans Ende des Jahres, welches zur Zeit des Verfassers, d. h. nach dem Exile, mit dem September aufhörte. Eine Aenderung in der Feier des Festes brachte

kurz vor dem Exile das Deut., indem es dieselbe an den Tempel zu Jerusalem knüpfte, wodurch es schon seiner ursprünglichen Bestimmung und ländlichen Feier entfremdet wurde. Davon war die Folge, daß es aus einem wandelnden Feste ein feststehendes wurde, gleich dem Passah. Nun hörte es auf, ein eigentliches Erntefest zu seyn; das Darbringen der Erstlinge und die damit verbundenen Opfermahlzeiten hörten auf; dafür aber trat der öffentliche Opfercultus ein, der an diesem Feste der verschwenderischste ist (vgl. 4 Mos. 29, 12 ff.). Das Fest hatte so den allgemeinen Festcharakter erlangt, und erhielt auch zwei Feiertage. Ganz spät erhielt es wegen des zum Ritus gewordenen Wohnens in Laubhütten die Beziehung auf den Zug der Israeliten durch die Wüste, wovon erst in einem Zusatze zu 3 Mos. 23., nämlich V. 31 ff. (der aber wohl vom Verf. des Cap. selbst seyn könnte), die Rede ist.

Ueber diese Ansicht unserer neuern Kritiker vom Deuteronomium und die darauf gebaute Hypothese von der Entwickelung der gottesdienstlichen, namentlich der Festgesetze, bemerkt Ref. Folgendes.

Unsere Annahme, daß im Deut. eine zweite, abändernde Gesetzgebung vorliege, beruht zunächst auf dem, wenn auch fingirten, spätern Datum derselben und der Stellung des Buchs. Warum hätte doch der Verf. Gesetze, von denen er wissen mußte, daß sie die ältesten waren, zu den spätern gemacht, und warum wäre er nicht dem geschichtlichen Stufengange gefolgt, der in jeder Hinsicht der natürlichere gewesen wäre? Freilich ist die Absicht des Gesetzgebers, zu ändern und zu abrogiren, nirgends ausgesprochen; aber da er, so wie den geschichtlichen, auch den gesetzlichen Inhalt der vorhergehenden Bücher kennen mußte, da er sich ausdrücklich auf frühere Gebote bezieht, so muß ihm da, wo er Anderes gibt, die Absicht zu ändern vorgeschwebt haben. Der Ansicht unserer Kritiker, daß das Deut. die ersten Anfänge der Gesetzgebung ent-

halte, muß ich stracks widersprechen. Mehrere der dafür angeführten Eigenthümlichkeiten des Buchs werden durch weiter unten zu machende Bemerkungen in das richtige Licht gerückt werden. Vorläufig nur so viel. Aus Cap. 12, 8. läßt sich nicht sicher schließen, daß der Verf. nichts von dem Gesetze 3 Mos. 17, 8. ff. über die Einheit des Gottesdienstes gewußt habe. Gemäß der Fiction, worauf das ganze Buch ruhet, trägt er den gesetzlosen Zustand seiner Zeit in die mosaische zurück; denn er konnte ja nicht sagen: trotz dem Gesetze Mose's thut jetzt ein Jeder, was ihm gefällt. Ferner bei der offenbaren Zurückweisung auf die Reinigkeitsgesetze der Leviten kann man nicht sagen, dieser Theil der Gesetzgebung finde sich im Deut. im ersten Anfange, sondern muß dem Verf. des letztern die vollkommene Bekanntschaft damit zuschreiben. Was den Ton des Buchs betrifft, so erscheint er unter der Voraussetzung, daß der kürzere und trocknere gesetzgeberische Stil der vorhergehenden Bücher der ältere sey, sehr natürlich als der spätere, so wie die mystisch-allegorische Behandlung der Geschichte im Deut. offenbar später ist, als die epische Darstellung in den andern Büchern. Daß aber vor Abfassung des Deut. sich ein solcher strenger, trockener Stil in Aufzeichnung von Gesetzen gebildet habe, ist unsres Erachtens eine sehr wahrscheinliche Annahme. Dieser Stil ist seiner Natur nach der Gesetzgebung angemessen, und Mose war darin mit seinem Muster vorangegangen. Die Wahl eines andern, ermahnenden Tones für das Deut. läßt sich daraus erklären, daß die ältern Gesetze nicht genug beachtet worden waren, und der Verf. einen andern Weg einschlagen wollte, sie in Ausübung zu bringen. G.'s Annahme, daß im Deut. der erste gesetzgeberische Versuch vorliege, ist durchaus gegen alle Analogie und Wahrscheinlichkeit. Von Mose bis Josia, ungefähr acht Jahrhunderte hindurch, soll der gesetzgeberische Griffel geruht und erst dann sich in Thätigkeit gesetzt haben, während man schon die

mosaischen Sagen, die Geschichte der Richter, Samuels, Davids u. s. w. aufgezeichnet hatte und die Propheten ihre Weissagungen niederschrieben — wer mag das glaublich finden? Die Aufzeichnung der mosaischen Sagen und Gesetze ging unstreitig Hand in Hand. Die Entstehung der Gesetzgebung der mittlern mosaischen BB. in der Zeit nach dem Exil erscheint mir als ganz unbegreiflich, noch unbegreiflicher, als wenn man sie von Mose ableitet. Die Verschiedenheiten in manchen Gesetzen führen auf verschiedene Verfasser und zum Theil auf eine verschiedene Praxis. Die Gesetze von den Sünd- und Schuldopfern, deren Unterschied so wenig logisch ist, sind aus einer solchen Praxis entsprungen; ausgedacht können sie nicht seyn; sie können sich nur nach und nach gebildet haben: für eine solche Entstehung aber bietet die Zeit nach dem Exile schwerlich den schicklichen Spielraum. Eben so wenig kann das Gesetz vom Versöhnungsfeste nach dem Exil entstanden seyn; der räthselhafte, zur Dämonologie der nacherilischen Zeit nicht stimmende Azazel deutet auf einen frühern Ursprung, und zwar in der Praxis, hin. Gegen die frühere Abfassung des Deut. in Vergleich mit den BB. Exod., Levit., Num. zeugt übrigens die Sprache; die des erstern gehört dem Zeitalter des Jeremia, die der letztern der Blüthezeit der hebräischen Sprache an, und es heißt in unsern Augen die Sache auf den Kopf stellen, wenn man die letztern und selbst zum Theile die Genesis aus der Zeit nach dem Exile ableitet.

Unsere Kritiker bauen Vieles, wo nicht Alles, auf den Grundsatz, daß das Vollendete, consequent Durchgeführte der spätern Zeit angehöre und die Frucht einer geschichtlichen Entwickelung sey. Aber dieser Grundsatz, so einleuchtend er an sich seyn mag, wird in der Anwendung auf die israelitische Gesetzgebung keine allgemeine Anwendung finden. Andere urtheilen anders, z. B. Ewald, der ebenfalls nicht Alles, was der Pentateuch Mose'n zu-

schreibt, für sein Werk hält, aber doch gerade das Jubeljahr, das consequenteste Institut der ganzen Festgesetzgebung, von Mose ableitet, und, während G. darin den prosaischen Verstand der späteren Zeit erkennen will, für eine dichterische Idee hält, deren die Prosa der späteren Zeit nicht fähig gewesen sey (Götting. Anz. 1835. St. 204.). Allerdings spricht für unsere Kritiker die Thatsache, daß erst in der spätesten Zeit die vollendete Gesetzgebung der mittlern BB. des Pent. in Vollziehung getreten ist. Dabei ist aber doch der Umstand nicht zu übersehen, daß man nach dem Exile diese Gesetzgebung nicht rein, sondern in zum Theile sinnwidriger Verknüpfung mit der des Deut., namentlich in Ansehung des Zehenten, beobachtet hat, woraus sich schließen läßt, daß die erstere nicht das Product der nachexilischen Zeit, sondern die Ueberlieferung einer ältern war und dafür angesehen wurde. Sehr geschickt haben V. und G. die Beziehungen der Propheten Jeremia und Ezechiel auf die Gesetzgebung so darzustellen gewußt, als ständen sie gleich dem Deuteronom. noch in den Anfängen derselben, und als habe letzterer auf die Fortbildung derselben im Sinne der mittleren BB. eingewirkt. Aber die willkürlich idealisirende Art, wie der letztere Prophet sich über manche Punkte des Gesetzes äußert, kann schwerlich einen Maßstab abgeben. Daß seine Ideen auf die Ausbildung der Gesetzgebung, wie sie in den mittleren BB. des Pent. vorliegt, Einfluß gehabt haben sollen, ist wegen der bedeutenden Abweichungen, zumal in der Vertheilung des Landes, unwahrscheinlich. Ihm würde sonach wenigstens nicht die Idee der Priester- und Levitenstädte gehören. Endlich läßt sich doch kaum in Abrede stellen, daß er die mittleren BB. gekannt hat. S. Einl. ins A. T. §. 161. Am meisten gewagt ist die Grundannahme unserer Kritiker, daß die Gesetzgebung durchaus von schwachen Anfängen ausgegangen sey. Am weitesten ist hierin V. gegangen, nach welchem Mose keine oder nur

wenige Gesetze und dem politisch-religiösen Leben der Hebräer höchstens einen Impuls gegeben haben soll. Er spricht ihm sogar, wie auch v. Bohlen, den Dekalogus ab. Wohin gerathen wir aber, wenn wir eine geschichtliche Thatsache, wie diese, welche eine Grundvoraussetzung des ganzen israelitischen Alterthums ausmacht, wegleugnen? Wir verlieren so allen geschichtlichen Boden. Ich glaube, es muß eine feste Voraussetzung der Kritik des Pentateuchs bleiben, daß Mose nicht nur die Zwei-Tafelgesetze, sondern auch noch andere Gesetze gegeben und die wichtigsten Einrichtungen des theokratischen Staates, wenn auch nicht geradezu gegründet, doch befohlen und angeordnet habe.

Es ist freilich ein großer Unterschied zwischen dieser Annahme und der gewöhnlichen, nach welcher er alle die in den mosaischen Büchern befindlichen Gesetze hinterlassen haben soll. Wäre dieß der Fall gewesen, so bliebe der abnorme Zustand der nachfolgenden Jahrhunderte ein unauflösliches Räthsel. Die Bekanntschaft mit diesen Gesetzen und die Achtung vor Mose's Ansehen hätte einen solchen Zustand unmöglich gemacht. Aber es entsteht für uns die sehr schwierige Aufgabe, zu erklären, wie zwischen Mose und der Erscheinung des Deuteronomiums die Gesetzgebung der mittlern BB. entstanden sey.

Ich sehe darin das Werk der Priester, welche, „auf Mose's Stuhle sitzend", die von ihm zum Theile schriftlich, zum Theile mündlich hinterlassenen Verordnungen schriftlich fortpflanzten, bearbeiteten, fortbildeten und erweiterten. Wie uns der Dekalogus in einer doppelten Ueberarbeitung überliefert ist, so wahrscheinlich noch mehrere Gesetze Mose's. Andere mögen nur nach seinen Ideen ausgeführt, andere aus den Ideen der Aufzeichner selbst entsprungen seyn. Aber dieser Annahme scheint sich dieselbe Schwierigkeit entgegenzustellen, welche der gewöhnlichen Annahme, daß Mose selbst die Gesetzgebung der mittleren

BB. hinterlassen habe, entgegensteht. Wenn man nicht begreift, wie bei dem Vorhandenseyn derselben ein so ungesetzlicher Zustand eintreten konnte, so scheint es eben so unbegreiflich zu seyn, wie sie inmitten dieses Zustandes entstehen konnte. Etwas wird die Schwierigkeit dadurch vermindert, daß das Ansehn der gesetzgebenden Priester das des verehrten Gesetzgebers Mose nicht erreichte, zumal da sie keine Macht hatten, ihren Gesetzen Geltung zu verschaffen, daß also ihre Gesetze wohl eher, als Mose's seine, unbeobachtet bleiben konnten. Aber war es nicht eine thörichte, vergebliche Mühe, Gesetze aufzuschreiben, an deren Beobachtung nicht zu denken war?

Zuvörderst können wir trotz dem, daß von Mose bis David und weiterhin das Leben der Israeliten im Ganzen wenig Uebereinstimmung mit der mosaischen Gesetzgebung zeigt, die örtliche Beobachtung mancher Gesetze, als Opfer-, Fest- und Reinigkeits-Gesetze, und eine Fortbildung derselben in der Praxis annehmen. Als Pflanzstätten gleichsam mosaisch-priesterlicher Gesetzgebung bieten sich die früheren Heiligthümer in Silo, Nob, Bethel und an anderen Orten, wo sich unstreitig eine erbliche Priesterschaft fand, und seit David das Heiligthum zu Jerusalem dar. Die Priesterschaft an solchen Orten übte zwar nicht auf das ganze Volk, aber doch auf einen gewissen Kreis desselben Einfluß aus, und wußte manche Gebräuche und Institute aufrecht zu erhalten und sogar weiter auszubilden. Die örtliche Praxis bildete sich zum Theile verschieden aus, war auch wohl unter verschiedenen Priestern etwas verschieden, und daraus sind gewisse Verschiedenheiten in den vorhandenen Gesetzen zu erklären. So könnte an dem einen heiligen Orte der Gebrauch der Sündopfer, an dem anderen der der Schuldopfer entstanden, und beide dann in Eine Gesetzgebung zusammengezogen worden seyn. Am meisten geschah wohl für die Aufzeichnung und Ausbildung der Gesetze in Jerusalem seit

David. Dieser König hat unstreitig Einiges für die Vermehrung des Gottesdienstes und Priesterwesens gethan und namentlich auch Leviten als heilige Diener angestellt. (Den übertreibenden Berichten der Chronik mag etwas historische Wahrheit zum Grunde liegen). Dabei hatten ihn wahrscheinlich mosaische Ideen geleitet, und die Priester, welche dieselben geltend gemacht hatten, fuhren fort, sie ferner geltend zu machen und die Geneigtheit frommer und freigebiger Könige, wie eines Salomo, und andere günstige Umstände für die Erweiterung der Praxis zu benutzen. Auch in Jerusalem mochte dieselbe nach Zeit und Umständen, nach der Gesinnung der Könige und Hohenpriester, verschieden seyn, im Wesentlichen aber doch eine gewisse Beständigkeit erlangen. Aus der Praxis leite ich, wie gesagt, das Gesetz und Institut des Versöhnungsfestes ab, mag nun dazu eine Anordnung Mose's Anleitung gegeben haben oder nicht; und es mischte sich anfänglich oder später ein dämonologischer Volksaberglaube ein, der vielleicht mit einem früheren Götzendienste zusammenhing. Dieser Gebrauch mag schon bei den früheren Heiligthümern geübt worden seyn, aber seine Ausbildung hat er wahrscheinlich in Jerusalem erlangt.

Am meisten wird jene Schwierigkeit durch die Bemerkung gehoben, daß die Gesetzgebung des Pentateuchs meistens einen idealen, gleichsam prophetischen Charakter hat. Mose selbst hatte mehr für die Idee, als für die Wirklichkeit gethan, und die Priester gingen auf seinem Wege fort, indem sie bei Aufzeichnung von Gesetzen mehr das ins Auge faßten, was da seyn sollte, als was wirklich war und in die Wirklichkeit treten konnte, oder doch der unvollkommenen Praxis durch ideale Erweiterung zu Hülfe zu kommen suchten. Was wir im Pentateuche als Gesetze anzusehen gewohnt sind, wie dergleichen Obrigkeiten und Fürsten zu geben pflegen, indem sie dieselben nicht bloß verkünden, sondern auch durch Vollziehungs- und Straf-

gewalt geltend zu machen wissen, sind eher fromme Wünsche, Postulate, sittliche Vorschriften u. dergl. Zwar ist der Ton in den mittlern BB. streng und trocken, aber George irrt, wenn er darin eigentliche Gesetze findet. Einen solchen idealen, sittlichen Charakter tragen augenscheinlich die Gesetze 3 Mos. 19, 9 f. 13—19. 23—25. 7, 32 ff., wie denn dieses Cap. überhaupt sehr in das sittliche Gebiet übergreift. Aber auch andere Gesetze, wie die über den Sabbath 2 Mos. 31, 12—17. 35, 1—7., geben sich so zu erkennen. Zu den idealen Forderungen der Priester sind wahrscheinlich auch das Zehentengesetz und das Gesetz über die Priester- und Levitenstädte zu rechnen, die sich vielleicht auf die hinterlassene Willensmeinung Mose's gründeten, niemals aber in Ausübung gekommen waren. Die Priester vergnügten sich in ihrer Muße an Entwerfung von Idealen, deren Verwirklichung sie für die Zukunft hoffen mochten, oder wobei sie auch ein bloß antiquarisches Interesse haben mochten, wie bei der Ausmalung der mosaischen Stiftshütte. Diesen idealen Charakter behauptete die mosaische Gesetzgebung bis nach dem Exile, wo sie unter der Herrschaft der Schriftgelehrten eine buchstäbliche Erfüllung fand, wiewohl selbst noch die Mischnah Verschiedenheiten enthält, welche die fortdauernde Abhängigkeit des gesetzlichen Zustandes von der Meinung und Ansicht bezeugen. Hiernach darf es uns nicht auffallen, wenn neben einer wenig entsprechenden Praxis im Kopfe und in den Buchrollen der Priester sich eine Gesetzgebung bildete, welche einen ganz andern Zustand, als der wirkliche war, voraussetzt, und es wird die Sache noch dadurch denkbarer, daß wir annehmen können, diese gesetzgeberischen Versuche der Priester seyen im Privatkreise ihres Standes geblieben und nicht zur öffentlichen Bekanntmachung gelangt.

Für die Beurtheilung der Verschiedenheiten, die sich in der Gesetzgebung finden, ist die fernere Bemerkung wich-

tig, daß sich mit der idealisirenden Tendenz der mosaisch-priesterlichen Gesetz-Aufzeichnung eine Ungenauigkeit verband, welche sich kein eigentlicher Gesetzgeber erlauben darf. Es lag den Priestern nicht daran, bei jedem Gesetze, das sie aufzeichneten, alle Nebenbestimmungen, auch wenn sie solche kannten und anerkannten, oder wenn sie classificirten, alle Arten und Fälle vollständig anzugeben; sondern sie begnügten sich damit, entweder das Wesentliche und Hauptsächliche oder gewisse ihnen gerade wichtig vorkommende Nebenbestimmungen und Besonderheiten namhaft zu machen. Manche Gesetze haben offenbar einen summarischen Charakter, wie die Festgesetze 2 Mos. 23, 14 ff., wo bloß drei Feste genannt werden; und mit Unrecht möchte Stähelin u. A. darin eine wesentliche Verschiedenheit der Gesetzgebung finden. Daß 5 Mos. 16. ebenfalls nur drei Feste erwähnt sind, berechtigt eben so wenig zu der Annahme, daß der Verf. die andern Feste nicht gekannt habe; es lag ihm, wie dem Verf. von 2 Mos. 23., nur daran, diejenigen Feste zu nennen, an denen man vor dem Heiligthume erscheinen sollte. Beachtet man gehörig die nachlässige und einseitige Art der Aufzeichnung dieses Cap., so wird man auch George's Erklärung der Worte: „Schlachtet das Passah, Schafe und Rinder," wenigstens nicht nothwendig, wo nicht erkünstelt finden. So möchte auch das Erlaßjahr 5 Mos. 15. wesentlich nicht verschieden vom Sabbathjahre seyn. Es lag dem Verf. nur daran, den Erlaß oder die Nichteintreibung der Schulden, welche in diesem Jahre Statt finden sollte, ans Herz zu legen; doch mochte ein Grund, warum er nicht von der Ruhe des Landes sprach, auch darin liegen, daß dieser Theil des Gesetzes bisher nicht hatte in Erfüllung gebracht werden können und auch damals noch nicht zu verwirklichen war. Der Verf. des Deut. hatte überhaupt gar nicht die Absicht, eine vollständige Gesetzgebung zu liefern; daher wir aus dem, was bei ihm fehlt, nicht vorschnell auf

eine wirkliche Verschiedenheit seiner Kenntniß und Ansicht schließen dürfen.

Endlich soll man bei Vergleichung der verschiedenen Gesetze, namentlich der des Deut. und der vorhergehenden BB., nicht ohne Noth Unterschiede finden. Die Ansicht G.'s von 5 Mos. 18, 6 ff., wornach jeder Levit das Recht zum Priesterthume gehabt haben soll, ist nicht gehörig begründet: in dieser Stelle kann bloß von Leviten-Geschäften die Rede seyn.

Obgleich nun aber diesen Bemerkungen zufolge manche Verschiedenheiten der deuteronomischen Gesetzgebung von der früheren zu bloßen Abfassungs-Verschiedenheiten herabsinken, so muß doch ein verschiedener Charakter und eine verschiedene Tendenz derselben im Ganzen und auch manche Verschiedenheit im Einzelnen anerkannt werden. Ich sehe als deren Grundlage die seit der Trennung des Reichs in Jerusalem und im Reiche Juda bestehende Praxis an, welche durch die Abfassung und Bekanntmachung des Buches theils zum Siege geführt — denn sie hatte mit Höhen- und Götzendienst zu kämpfen — theils erweitert und vervollkommnet werden sollte. Nämlich trotz dem idealisirenden Bestreben der Priester bei Aufzeichnung und Ausbildung der Gesetze hatten doch die Umstände, besonders seit der Theilung des Reichs, einen ganz andern Zustand der Dinge, hauptsächlich in Ansehung des Opfer-, Priester- und Levitenwesens, herbeigeführt, und man fühlte die Nothwendigkeit, diesem Zustande endlich durch eine neue Gesetzgebung zu Hülfe zu kommen. Die Hauptabsicht war, den Nebenheiligthümern ein Ende zu machen und die Einheit des Gottesdienstes durchzusetzen. Außerdem hatte man noch manche andere Dinge in gesetzliche Ordnung zu bringen. Das Zehenten-Gesetz z. B. war nie in Ausübung gekommen, und man hatte sich bisher damit begnügt, daß die Frömmeren den Zehenten nach dem Heiligthume brachten und zu Opfermahlzeiten verwandten,

von denen auch den Priestern ein Vortheil zufiel. Nunmehr sollte wenigstens dieser schwache Ersatz zur gesetzlichen Gültigkeit erhoben werden. Darin, daß das Deut. die Freilassung der Sklaven im 7. J. anstatt im 50. fordert, sehe ich einen Fortschritt der Menschlichkeit und eine Berücksichtigung des Billigkeitsgrundes, daß die Freilassung nicht vom zufälligen Eintritte des 50. Jahres, sondern von der Summe der Dienstjahre abhängig zu machen sey (denn das „siebente Jahr" ist nicht das periodisch wiederkehrende Erlaß- oder Sabbathjahr, sondern das siebente der Dienstzeit). — Daß sich schon im Exodus Spuren der deuteronomischen Gesetzgebung zeigen, läßt sich daraus erklären, daß die ihr zum Grunde liegende Praxis älter, als die Entstehung des Buches, ist, und daher schon früher ein Versuch, sie aufzuzeichnen, gemacht werden konnte.

Was nun George's Deduction der Feste insbesondere betrifft, so finde ich gleich von vorn herein die dabei befolgten leitenden Ideen zwar der Sache angemessen, aber, da es sich um einen geschichtlichen Gegenstand handelt, keineswegs nothwendig. Es ist allerdings wahrscheinlich, daß die Natur- und Erntefeste anfänglich auf ländliche Weise, ohne gottesdienstliche Uebung gefeiert worden sind; aber da die Ueberlieferung auf Mose auch als Stifter der Feste zurückweist, so müßte bewiesen werden (und dieß ist von G. nicht geschehen), daß er jenen Festen nicht habe können eine geschichtlich-theokratische Beziehung geben. Ewald's Annahme, daß er dieß in Ansehung des Passahs gethan, hat die Ueberlieferung und die allgemeine Gunst für sich. Indessen sieht dieser Gelehrte die geschichtliche Beziehung des Laubhüttenfestes als später an, wie auch Ref. immer gethan hat; und darauf führt theils der Umstand, daß davon nur an Einer Gesetzesstelle die Rede ist, nämlich 3 Mos. 23, 43., theils der offenbar ländliche Zweck und sinnliche Charakter des Festes, der sich auch in der spätern Tempelfeier nicht ganz verleugnet. Die Er-

klärung, welche G. vom Ritus der Laubhütten gibt, kann als richtig gelten. Was den Ursprung des Passahfestes betrifft, so fordert die offenbar ungeschichtliche Art, wie dessen Einsetzung im Exodus erzählt ist, zu Vermuthungen auf, dergleichen auch Ref. ehedem versucht hat. Die von G. gegebene Ableitung des Ritus des ungesäuerten Brodes ist wahrscheinlich, weniger jedoch die damit verbundene Voraussetzung, daß man früher mehr Gerste als Weizen gebaut und genossen habe, und daß, nachdem der Gerstenbau in Abnahme gekommen, auch die Bedeutung des Genusses des neuen Gerstenbrodes vergessen worden sey. Der fruchtbare Boden von Palästina ist wahrscheinlich von Anfang an zum Weizenbau benutzt worden. Der von G. angenommene Stufengang in der Entwickelung des Passahfestes beruht größtentheils auf dem angeblichen Unterschiede zwischen dem deuteronomischen und den vorhergehenden Gesetzen und sonach, wie wir gefunden haben, auf einem unsichern Grunde. Nur das hält Ref., wie von jeher, für richtig, daß das Deut. zuerst die Einheit des Gottesdienstes in Ansehung der Feste geltend gemacht habe. Nachdem es immer war üblich gewesen, drei Mal oder wenigstens ein Mal im Jahre bei einem Heiligthume zu erscheinen (2 Mos. 23, 17. 1 Sam. 1, 3.), Viele dieses aber nur vor einem der vielen Nebenheiligthümer thaten: so wollten die Priester zu Jerusalem es zuletzt mittelst des Deut. dahin bringen, daß man die Hauptfeste nur beim Tempel feierte. Auch der angebliche Unterschied in Ansehung der öffentlichen Festopfer, die sonst geboten sind, von denen aber das Deut. nichts zu wissen scheint, möchte nach unserer obigen Bemerkung wegfallen. Der Verf. machte diese Opfer nicht geltend, vielleicht weil ihn sein hauptsächlicher Zweck nicht darauf führte, vielleicht auch, weil dieß ein Punkt war, der in der Ausführung große Schwierigkeit fand. Ein sicherer Gewinn, den uns G.'s Untersuchung über die Feste gebracht hat, scheint Ref. die Entdeckung zu

seyn, daß das מִמָּחֳרַת הַשַּׁבָּת 3 Mos. 23, 15. ursprünglich nicht vom Tage nach dem Passah-Sabbathe verstanden und das Wochenfest nicht vom Passah abhängig war.

Ich komme nun zum Hauptgegenstande dieser Anzeige, dem Entwickelungsgange des Hebraismus, wie ihn Vatke sich denkt. Man kann die Richtigkeit seiner Annahmen und Ansichten in Zweifel stellen, wie Ref. dieses großentheils thut, man kann auch die Kühnheit seiner Kritik tadeln; aber man kann ihm das Lob des Scharfsinnes, der Combinationsgabe und einer umsichtigen Benutzung alles dessen, was seinen Ansichten günstig ist, nicht versagen; man darf ihm auch nicht den Vorwurf machen, in einem irreligiösen und untheologischen Geiste geforscht zu haben. Er raubt uns zwar die große Bedeutung der Individualität Mose's, theilt aber desto mehr der frommen Selbstthätigkeit der Priester und Propheten zu, erhöht die Kräftigkeit des im Volke wirkenden Geistes der Religion und eröffnet somit dem frommen Betrachter einen erwecklichen Tiefblick in das geheime Walten des göttlichen Geistes. Es fehlt seiner Geschichtsdarstellung nur die Wahrheit, um ein sehr ansprechender Commentar der johanneischen Worte zu seyn: „In ihm war Leben, und das Leben war das Licht der Menschen."

Sey es aus Scheu und Abneigung vor der Individualität (es scheint, daß die hegel'sche Philosophie solche einflößt), sey es aus Vorliebe für Entwickelung und selbstthätiges Höherstreben, sey es aus Liebe zur Paradoxie, unser Kritiker, wie auch v. Bohlen, knüpft die Geschichte des Hebraismus nicht an den festen Punkt der großen Schöpfung Mose's, deren Grundzüge ziemlich deutlich vorliegen, wenn auch Vieles davon im Dunkeln bleibt, sondern stellt ihren Anfang gleichsam in die Luft hinein. Mose war nicht Gesetzgeber, sondern Prophet, und steht auf gleicher Linie mit den spätern Propheten; denn nicht nur ist das mosaische Gesetz später aufgezeichnet (das geben wir zu), sondern der Begriff, den das Wort תּוֹרָה bezeich-

net, ist nicht der einer Sammlung einzelner Satzungen, sondern der fortlaufenden Offenbarung des göttlichen Willens, welchen die Propheten eben sowohl verkündigen, als Mose. (Aber begründet denn die richtige Bemerkung, daß dieser Begriff ein lebendiger war, den Schluß, daß er gar keine positiv=geschichtliche Grundlage hatte? eben so wenig als daraus, daß das Evangelium eine lebendige Entwickelung zuläßt, gefolgert werden kann, Jesus habe keine Lehre vorgetragen.) Mose hat keine Staatsverfassung gegründet, weil wir in der nächsten Zeit nach ihm dieselben Formen der Verfassung finden, welche wir schon vor ihm antreffen, weil man nicht sagen kann, daß unter ihm und Josua der Staat bestanden habe, indem kein Staat durch ein einzelnes Individuum besteht, und endlich weil der hebräische Staat sich auf den Ackerbau gründet, Mose aber aus Unkenntniß des Landes Palästina und um nicht vorzugreifen, keine auf den Ackerbau sich beziehenden Gesetze in voraus geben konnte (die Grundzüge derselben konnte er aber wohl entwerfen, namentlich in Beziehung auf die Erbvertheilung des Landes). Da der Verf. Mose'n die Stiftung eines Priesterstammes abspricht, so raubt er freilich der mosaischen Verfassung den einzigen Halt, den sie hatte; denn für eine vollziehende Gewalt hat Mose allerdings nicht gesorgt. Indeß schreibt der Verf. ihm doch gewissermaßen die Stiftung der Theokratie zu, indem er alle rechtlichen und sittlichen Verhältnisse auf die Idee des heil. Nationalgottes bezogen, das Gesetz (welches?) als den heil. Willen desselben dargestellt, dessen Befolgung oder Uebertretung in unmittelbaren Zusammenhang mit der göttlichen Gerechtigkeit, kurz die ganze historische Existenz des Volkes mit der Idee Jehova's in Einheit gesetzt habe; nur fällt nach ihm die Idee der Theokratie mit der des Bundes zusammen, und Mose war eigentlich nichts als ein Prophet und Mittler des Bundes, den Jehova mit seinem Volke schloß. Voreilig scheint uns die Behauptung, daß

von dem ganzen Ritualgesetze nicht mehr Elemente in das mosaische Zeitalter hinaufgerückt werden dürfen, als wir in der Richterperiode und im Zeitalter Samuels antreffen. Denn einmal kennen wir die gottesdienstlichen Gebräuche dieser beiden Perioden nicht genau; sodann läßt sich wohl annehmen, daß die Priesterschaft aus Schwäche von Mose's Anordnungen abgewichen sey. Wenn der Verf. dem widerspricht, so verkennt er den Unterschied einer neugestifteten und einer durch die Macht der Gewohnheit bestehenden Priesterschaft; und darin, daß Mose eine Priesterschaft stiftete, lag eben die ganze Schwäche seiner Schöpfung.

Am meisten muß Ref. mit dem Verf. darüber rechten, daß er dem Gotte Mose's alle Bestimmtheit raubt und ihn zu einem je ne sais quoi macht. Zwar glaubt er aus der Tradition sicher schließen zu müssen, daß Mose die Verehrung Jehova's als des einen Nationalgottes theils vorfand, theils einführte; er erkennt auch die Idealität dieses Gottes an; aber davon ausgehend, daß keine Bestimmung in das göttliche Wesen falle, die nicht zugleich auch Moment seiner Offenbarung ausmache, und daß die letztere nach Maßgabe der menschlichen Empfänglichkeit oder nach der sittlichen Totalbildung eines Zeitalters aufgefaßt werde, findet er, daß die Allgemeinheit des Gedankens oder die Idealität in ihrer ersten unmittelbaren Erscheinung noch abstract und im Vergleiche mit der reicheren Fülle späterer Perioden inhaltsarm seyn mußte. „Die Idealität Gottes galt als einfache Voraussetzung, trat der Bewegung des subjectiven Denkens nicht als Object streng gegenüber, und hatte daher selbst einen unmittelbaren Charakter; ihre allmähliche Vermittelung fiel mit der ideellen Durchbildung des ganzen Bewußtseyns zusammen." Und daher wird auch Mose'n das Bewußtseyn der Universalität seines Gottes, mithin des wahren Monotheismus, abgesprochen. So heterodox dieses ist, so läßt es sich

doch als möglich denken; undenkbar aber ist die angebliche Unbestimmtheit der mosaischen Gottesvorstellung. Der ungenaue hegelsche Gebrauch des Wortes „abstract" darf uns nicht veranlassen, zu meinen, der Vf. halte sie für eine Abstraction; er will sie wohl als eine dunkle Ahnung bezeichnen; aber wie hätte diese die Stelle eines Volksglaubens einnehmen können? Jehova muß vielmehr vom Volke sowohl als von Mose in concreter Bestimmtheit vorgestellt worden seyn, und diese war keine andere, als die der patriarchalischen Ueberlieferung, welche der Vf. mit Unrecht ganz bei Seite geschoben hat, oder die des israelitischen Stammgottes. Der Willkür müssen wir unsern Kritiker in der Verneinung des mosaischen Ursprungs des zweiten Gebotes gegen den Bilderdienst zeihen, und können die dafür angeführten Gründe nicht für überzeugend halten. Indem er es nun hiernach wenigstens unentschieden läßt, ob Mose Jehovabilder geduldet habe, raubt er der mosaischen Gottes-Idee eine, wenn auch negative, Bestimmung. Als einzigen Inhalt derselben gibt er an, daß Mose in Jehova eine heilige Macht erkannte und die übrigen Bestimmungen des göttlichen Wesens (welche?) auf diesen Mittelpunkt zurückführte; die Heiligkeit Gottes aber soll er darin erkannt haben, daß er den Naturdienst, d. h. den Genuß der sinnlichen Lust oder die Uebernahme des sinnlichen Schmerzes zu göttlicher Ehre, vom Jehovacultus ausschloß, mithin die ganze Sphäre des sinnlichen Daseyns nicht als das Wahrhafte und Reale, nicht als unmittelbaren Inhalt des göttlichen Willens setzte. In Ableitung des Ursprungs der Idee Jehova's geht V. viel weiter zurück, als v. Bohlen, der sie erst in Davids und Salomo's Zeit unter ägyptischem Einflusse entstehen läßt (S. CIV.); er leitet sie aus der vormosaischen Zeit und der Berührung der Hebräer mit dem niederpersischen Volksstamme ab. Jehova war ursprünglich der Gott des Lichtes, dessen Dienst sich auf der

einen Seite mit Sonnendienste vermischte, auf der anderen aber sich zur höheren Form der Subjectivität und Idealität entwickelte. Diese Ableitung, wonach Jehova mit dem persischen Zeus eins ist, kann gebilligt werden; man muß aber, selbst bei mythischer Ansicht der Sagen von den Erzvätern, eine geschichtlich eigenthümliche Ausbildung dieser Gottes-Idee unter den Hebräern vor Mose annehmen, so daß dieser sie in einer bestimmten Gestalt überliefert erhielt. Mit Recht erklärt sich V. gegen die Ableitung des Jehova von den Aegyptern, mit Unrecht aber leugnet er auch allen sonstigen ägyptischen Einfluß auf Mose, weil er der Sage von dessen Erziehung gar keinen geschichtlichen Gehalt zugesteht und sich die Hebräer im Lande Gosen zu sehr abgesondert von den Aegyptern denkt, auch alle Hypothesen über eine höhere geistige Religion der ägyptischen Priester zurückweist. Da er doch sonst auf die Grundvoraussetzungen der Ueberlieferung Gewicht legt, so scheint er hierin inconsequent zu seyn. Die monotheistische Fassung Jehova's erkennt er als Hervorbringung der eigenthümlichen Kraft des Volksgeistes oder als Offenbarung an und wird hierin mit Recht Beifall finden; jedoch hebt man die Idee einer Offenbarung nicht auf, wenn man dafür äußere Anregungen und Veranlassungen in der Geschichte annimmt. Was Mose nach dem Verf. für den Dienst Jehova's gethan haben soll, ist wenig. „Er führte die Verehrung seines Jehova, der freilich in der Vorstellung einen ganz anderen Inhalt hatte, als der Jehova der Volksmasse, nicht als etwas schlechthin Anderes und Neues ein, bekämpfte daher den Natur- (Götzen-) Dienst nicht in derselben Weise, wie die Propheten, sondern suchte, von dem Gegebenen ausgehend, das Gesammtbewußtseyn von innen heraus zu verklären. Er hob es daher nicht hervor, daß sein Jehova der abstracten Wesenheit nach verschieden sey vom Volksgotte, sondern ließ die abstracte Voraussetzung stehen und zeigte, daß

der Inhalt der gemeinen Vorstellung dem göttlichen Wesen und Willen unangemessen sey, und in demselben Grade gewisse Cultusformen, namentlich wohl die Menschenopfer." (Aber gerade dagegen findet sich im Dekalogus kein Gesetz vor).

Um den Ausgangspunkt der vom Verf. durchgeführten Entwickelung ganz kennen zu lernen, müssen wir seine Voraussetzungen über den vormosaischen Götzen- oder Naturdienst der Israeliten nachholen. Er baut hier Alles auf die Stelle Am. 5, 25. f. und findet darin die Voraussetzung, daß damals der Dienst des Saturn in Verbindung mit Sabäismus geherrscht habe. Dem Saturndienste gehörte ursprünglich die Feier des siebenten Tages, welche Mose nur umbildend Jehova weihete; ihm gehören die heiligen Zahlen 7, 12 u. a., der Gebrauch der Schaubrode, der heiligen Lade, die Wolken- und Feuersäule, als das dem Volke vorgetragene heilige Feuer. Man verehrte ihn mit Menschenopfern, besonders den Opfern der Erstgeburt, woher die später übliche Lösung derselben. Richtig ist das Urtheil, daß sich der spätere Götzendienst keinesweges allein aus dem Hange des Volkes zur Sinnlichkeit und der verführerischen Nachbarschaft ableiten lasse, daß man mithin einen ursprünglichen, dem Jehova-Dienste zur Seite stehenden Naturdienst annehmen müsse; und dafür gibt es auch hinreichende Beweisgründe. Allein auf jene Stelle des Amos baut der Verf. doch zu viel; denn wenn wir auch die von Ewald in Jahrb. d. Krit. 1836. No. 11. gegen den Verf. aufgestellte Erklärung derselben für ganz verfehlt halten, so können wir doch nicht sicher darauf bauen, daß כִּיּוּן den Saturn bezeichne, zumal nach Hengstenberg's Bemerkungen, Beitr. II. 110. Von wichtigem Belange und im Ganzen richtig ist die vom Verf. aufgestellte Ansicht[1], daß die religiöse Totalanschauung des hebräischen Volkes nur als Vergeistigung einer sabäischen Religionsform begriffen

werden könne. Die Naturreligion bildet die empirische Voraussetzung der Offenbarung. Letztere fand sowohl bei andern Völkern, als bei den Hebräern selbst, ihren Boden, das endliche Bewußtseyn, nicht in einfacher Unbestimmtheit und ihren Eindrücken offen daliegend, sondern durch anderweiten Inhalt schon erfüllt und relativ gehemmt, vor und trat daher nicht einfach bildend, sondern umbildend auf. Zwischen ihr und dem natürlichen Bewußtseyn entspann sich ein Kampf, in welchem dieses allmählich aufgehoben und von dem höheren Selbstbewußtseyn, „der freien Subjectivität", überwunden wurde. Einen Kampf der wahren Religion mit der falschen hat man immer angenommen; aber man dachte sich jene als schon gleich anfangs fertig, während der Verf. sie sich erst entwickeln läßt; und das Resultat des Kampfes war nach der gewöhnlichen Ansicht ein negatives, während es nach ihm eine Assimilation oder Verklärung ist. Es finden sich in der Jehova-Religion umgebildete und vergeistigte Elemente, wie z. B. der Sabbath, die Cherubim und Seraphim u. dgl. m. Wenn man auch diese nicht als solche anerkennen will oder darf (die Cherubim, auch wenn man deren Einführung Mose'n zuschreibt, sind immer ein Natursymbol); so ist doch unleugbar die Vorstellung des Jehova-Zebaoth ein solches vergeistigtes Natur-Element, und da sie bekanntlich später ist, so liegt darin der Beweis, daß diese Vergeistigung in stufenweiser Fortbildung geschehen ist.

Nach diesen Voraussetzungen über Mose und sein Werk läßt sich die Ansicht des Verf. von der Richterperiode in voraus bestimmen. Er sieht darin nicht, wie gewöhnlich, einen Verfall, sondern, bei Rückschritten im Einzelnen, einen bedeutenden Fortschritt der Cultur, welcher nur dadurch verdeckt ist, daß er nicht von oben herab, sondern von unten hinauf gemacht ist, d. h. daß zuerst die niedern Kreise des Lebens (Naturüberwindung,

65 *

feste Wohnsitze u. dgl.) ausgebildet wurden. Im B. d. Richter findet der Verf. mit Recht, trotz dessen theokratischem Pragmatismus, echte Tradition, und von ihm und den BB. Sam., nicht vom B. Jos. und Ruth entlehnt er den Maßstab der Beurtheilung dieses Zeitalters, von dem er sich natürlich in theokratischer und religiöser Hinsicht eine ziemlich niedrige Vorstellung bildet. Nicht ganz neu, aber geistreich gefäßt ist die Ansicht, daß die Hebräer durch die Vermischung mit den Cananitern ein anderes Volk, ein Mischvolk verwandter Stämme, wurden, wodurch der Kampf zwischen der Natur- und Jehova-Religion sich etwas anders stellte, indem die größere Masse den Natur-Dienst der Cananiter annahm, und so eine bestimmtere Opposition zwischen beiden entstand. Die Behauptung, daß die Vorstellung von der Theokratie in der Richterperiode nur dem Keime oder abstracten Principe nach vorhanden war, muß als richtig gelten, selbst wenn man sich Mose als Stifter der Theokratie denkt. Vom Gottesdienste dieser Periode denkt der Verf. wie Ref. u. A., nimmt mehrere heilige Orte, Bilderdienst an u. s. w., und bei ihm, nach seinen Voraussetzungen stellt sich das alles viel natürlicher.

Um das Werk Mose's mit dem bessern Geiste, der sich im Zeitalter Samuels und der Könige zeigt, in stetigen Zusammenhang zu setzen, betrachtet der Verf. die in der Richterperiode erwähnten Propheten, die er nicht vereinzelt faßt, sondern mit den unter Samuel vorkommenden Propheten-Vereinen in Verbindung bringt, als Mittelglieder. Die Stiftung dieser Vereine oder Schulen schreibt er nicht, wie gewöhnlich, dem Samuel zu, und wirklich wird er auch nicht als ihr Stifter genannt. Den Zweck derselben setzt er vorzugsweise in ein heiliges Leben, und als eine verwandte Erscheinung betrachtet er nach der Stelle Am. 2, 11. das Nasiräat, dessen Hauptzweck, die Enthaltung vom Weine, die Entstehung im Lande Canaan

beweist, das ursprünglich lebenslänglich war und in dem bekannten Gesetze des B. Numeri im späteren priesterlichen Sinne modificirt ist. Ja, er glaubt, daß jene Vereine aus Propheten und Nasiräern zugleich bestanden, wie denn Samuel beide Seiten in sich vereinigte. Beide, Propheten und Nasiräer, sind die Repräsentanten des bessern Volksgeistes oder des höheren religiösen Bewußtseyns, dessen Princip noch abstract und unlebendig war und die natürlichen Elemente nicht in einem weitern Kreise besiegen konnte, sondern zu seiner Selbsterhaltung einzelne ausgezeichnete Organe hervorrief.

Die Periode Samuels, Sauls, Davids, Salomo's faßt der Verf. zusammen, weil in ihr erst der Gesichtskreis des Volkes sich einigermaßen erweiterte, einige Geistesbildung und Kunst bei ihm einheimisch wurde und das höhere Bewußtseyn ein gewisses Uebergewicht gewann. Ihre Resultate treten in der theokratischen Anschauung der älteren Propheten hervor, jedoch setzt diese eine weitere Ausbildung voraus, welche in der dazwischen liegenden Periode seit Salomo Statt fand. Seinen Ansichten von allmählicher Entwickelung macht der Verf. Bahn durch Verwerfung nicht nur der Nachrichten der Chronik und der Psalmen-Ueberschriften, sondern auch der noch von der neueren Kritik dem David zugeschriebenen Psalmen. Eine einfachere, im Kampfe mit sich selbst und mit dem Objectiven begriffene Lyrik schreibt er den älteren Zeiten zu; David und seine Zeitgenossen haben gewiß auch wohlthätig auf die Entwickelung der Lyrik gewirkt, und einzelne Lieder können sich im Munde des Volkes erhalten und in umgebildeter Gestalt den Eingang in unsere Psalmensammlung gefunden haben; aber die Blüthe der lyrischen Dichtkunst fällt sicherlich nicht in das davidische Zeitalter. Die davidische Muse hatte schwerlich eine vorherrschend religiöse Tendenz (weil Am. 6, 5. von Trinkliedern nach Davids Art die Rede ist). Daß der Verf. das Ganze der

salomonischen Sprüchwörter für später hält und nur einige echt-salomonische Elemente darin findet, bedarf keiner Rechtfertigung; hingegen fehlt der Beweis für seine kühne Behauptung über die davidischen Psalmen, und indem er das Lied der Debora für echt hält, scheint er inconsequent zu seyn.

Samuel, als Richter und Prophet, ist der Erste, dem wir mit Sicherheit theokratische Herrschaft beilegen dürfen; er ist aber nicht, wie man gewöhnlich annimmt, der zweite Stifter der Theokratie. Die Art, wie er das Königthum einführt und sich gegen Saul beträgt, ist im 1. B. Sam. nach späterer Ansicht falsch dargestellt. Saul kam durch den Willen des Volkes oder durch eigenen Beruf nach Art der Richter zur Königswürde, Samuel weihete ihn als Prophet, nicht als Richter. Die Blüthe seiner Kraft und Thätigkeit war vorüber, als sich das Königthum bildete, und wenn er auch höchst wohlthätig auf den Volksgeist eingewirkt hatte und als ein Hauptrepräsentant des höheren Princips in früheren Zeiten dasteht, so darf man dennoch nicht alle Folgen, die sich in spätern Zeiten aus dem König- und Prophetenthum entwickelten, auf ihn zurückführen (wie dieß Ref. thut). Seine Wirksamkeit hatte einen mehr unmittelbaren Charakter, war im einfachen Bilden des Höheren begriffen, ohne schon die Totalität zu übersehen und zu berücksichtigen, die sich durch den historischen Verlauf des geistigen Lebens von selbst herausstellen mußte. — So wird also auch die Bedeutung von Samuels Persönlichkeit zu Gunsten der allmählichen Entwickelung herabgesetzt! Daß wir Samuel an der Spitze der Propheten-Vereine sehen und dann schon zu Davids Zeit Propheten in theokratischer Wirksamkeit finden, ist doch gewiß Grund genug, ihm einen bedeutenden Einfluß auf die Ausbildung des theokratischen Geistes zuzuschreiben. Aber freilich handelten Zadok und Nathan bei der Einsetzung Salomo's zum Könige nach dem Verf.

nur im Auftrage Davids, nicht aus theokratischer Macht. Aus Davids und Salomo's Regierungsgeschichte werden fast alle religiös-theokratische Elemente entfernt: unter ihnen kam der orientalische Despotismus auf. Daß Salomo's frühere Frömmigkeit und seine Weisheit übertrieben geschildert seyn mag, läßt sich zugeben; jedoch erweist sich die Geschichtserzählung darin als unpartheiisch, daß sie dessen Hinneigung zum Götzendienste nicht verschweigt; und daß sich ein solcher Abfall durchaus nicht mit der früheren Frömmigkeit vertrage, hat der Verf. nicht befriedigend bewiesen. Genug, nach ihm wurde das Königthum auf empirischem Wege auf äußere Veranlassungen eingeführt, nahm die Form des gewöhnlichen orientalischen Despotismus an und kam nicht als ein neues Moment zu einer bestehenden Priesterherrschaft hinzu; Priester und Propheten handelten bei dessen Einführung nur als unselbständige Organe des allgemeinen Willens; es erschien nicht gleich von vorn herein als ein nach religiösen Rücksichten verwerfliches Institut, sondern erst gewisse allmählich eintretende Mißbräuche erregten die Mißbilligung der Propheten und Priester, so daß also eine bestimmtere Vorstellung vom theokratischen Staate in dieser Periode noch nicht vorhanden war. Wie weit sich schon jetzt die Vorstellung ausbildete, daß die Könige Stellvertreter Jehova's auf Erden, Söhne Jehova's, seyen, läßt sich im Einzelnen nicht verfolgen. Davids und Salomo's Regierung waren gewiß sehr drückend und konnten nur in der späteren Vorstellung als idealer Zustand des Gemeinwesens angesehen werden. Eine geordnete Gerichtsbarkeit bestand in diesem Zeitalter noch nicht, vielmehr gab die Unvollkommenheit derselben Veranlassung, daß sich späterhin die Priester des Gerichtswesens annahmen und eine förmliche Gesetzgebung ausbildeten. Ueberhaupt war das ideale Princip der alttestamentlichen Religion, wenn man nach einem späteren Maßstabe alle unreinen und halbreinen

Elemente vom religiösen Leben abtrennen wollte, ziemlich abstract und unentwickelt; es hatte noch nicht die Macht, die fremdartigen Elemente zu überwinden und zu verklären, welcher Prozeß Jahrhunderte forderte.

In der Geschichte des Gottesdienstes dieser Periode stellt der Verf. das, was von den Wanderungen und der Verehrung der Lade erzählt wird, in ein eigenes Licht. Er betrachtet sie als ein Idol und vermuthet, daß darin eher ein heiliger Stein, als die Gesetztafeln, gelegen haben möge. Man wird aber nicht darüber klar, ob er sie von Mose ableitet, dem er die Gesetztafeln bald zuschreibt, bald wieder abzusprechen scheint; einmal vermuthet er, es habe vielleicht mehrere Laden gegeben. Es befanden sich damals die Cherubim noch nicht auf der Lade; erst im salomonischen Tempel wurden sie angebracht, und der Verf. leitet sie, wie den ganzen Tempelbau, zunächst aus Phönicien, weiterher aber aus Hochasien (wie auch v. Bohlen) ab. Sie entsprechen nicht den Sphinxen, sondern den Greifen und versinnbilden nicht die Eigenschaften, sondern die unnahbare Gegenwart Gottes. Daß sie in den Pentateuch durch Dichtung zurückgetragen worden, ist leicht zuzugeben, sobald man der Schilderung der mosaischen Stiftshütte überhaupt den historischen Charakter abspricht; auch ist vom Verf. treffend bemerkt, daß dort ihre Gestalt als bekannt vorausgesetzt und somit die Abfassungszeit dieser Schilderung verrathen wird.

Die Vermuthungen des Verf. über den salomonischen Tempel sind sehr beachtenswerth. Mehrere bei demselben angebrachten Symbole, Granatäpfel, Palmen, die Kugeln auf den Säulen, die sieben Arme des Leuchters, bezieht er auf Sonnen- und Planetendienst. Aus der Combination dieses Dienstes mit dem des Jehova erklärt er, wie man später den Adonis daselbst beklagen, Zelte für die Astarte weben, Sonnenrosse in den Eingang und selbst das Bildniß jener Göttin in den Tempel stellen konnte,

während der Moloch und andere Götzen besondere heilige Orte hatten. Der große Haufe scheint den Tempel zugleich für einen Sonnentempel gehalten zu haben. Es war für den Sieg des Jehovadienstes ein Fortschritt, daß der eine höhere Stufe einnehmende Sonnen- und Lichtdienst sich damit verband, so wie der Tempeldienst manche wichtige Vortheile brachte, namentlich die Verhüllung der Lade (die man vorher als Idol mit sich herumgeführt hatte), den Mangel eines Jehovabildes und die dadurch angebahnte Idee der Unsichtbarkeit und Geistigkeit Gottes. Im salomonischen Tempel war nämlich zwar die Lade durch die Cherubs verhüllt, nicht aber das Allerheiligste, welches erst später den von der Chronik erwähnten Vorhang erhielt (vgl. 1 Kön. 6, 21.) und früher wahrscheinlich den Anbetenden sichtbar war, indem das Heilige für die Könige und selbst für das Volk zugänglich war (vgl. 2 Kön. 12, 9.?). Der Tempel war kein Centralheiligthum und sollte keins seyn; die anderen heiligen Orte blieben bis zu Josia, und in ihnen wurde Jehova in Bildern verehrt (Hos. 3, 4.).

Die vom Verf. aufgestellte Geschichte des Priesterthums in dieser und der vorhergehenden Periode haben wir schon oben im Allgemeinen angedeutet; so auch die der Feste. Aus der Geschichte des Opferdienstes heben wir diese Bemerkung aus. Das Sünden- und Schuldbewußtseyn mochte in dieser Periode anders hervortreten, als die Erzählungen 1 Sam. 12, 19. 2 Sam. 12, 13. andeuten. Das Princip der Subjectivität und des Gewissens wurde erst weit später, etwa seit dem 7. Jahrh., zu größerer Klarheit ausgebildet; früher herrschte mehr oder weniger die abstract-allgemeine Ansicht, wonach Schuld oder Verdienst Einzelner der Gesammtheit oder den Nachkommen zugerechnet und die subjective Absicht von ihren objectiven Folgen nicht klar und bestimmt unterschieden wurde. Die Entwickelung der Schuld- und Sündopfer setzt der Verf.

natürlich später und unterscheidet sie von den ältern Sühnopfern, welche aus keinen bloß moralischen Motiven hervorgingen, sondern zugleich durch ein äußerliches Unglück, worin man den Zorn Gottes erkannte, veranlaßt wurden.

Die nun folgende den ganzen Zeitraum bis zum Exil umfassende Geschichte des Götzendienstes ist sehr fleißig und umsichtig ausgearbeitet, jedoch auch nicht frei von kühnen kritischen Schritten und Vermuthungen, wie z. B. daß die Beschneidung sich vielleicht aus dem syrischen und phönicischen Cultus herschreiben möge (?), wogegen v. Bohlen beim ägyptischen Ursprunge dieses Ritus stehen bleibt, ihn aber erst im salomonischen Zeitalter zu den Hebräern kommen läßt (!). Der Hauptgedanke dieser Geschichte ist die Unterscheidung eines frühern Baals- und Astarten- und eines spätern Sonnen- und Mondsdienstes. Jene Götter entsprachen auch der Sonne und dem Monde (gegen Gesenius' Ansicht), verloren aber nach und nach ihre Bedeutung, und unter chaldäischem Einflusse trat späterhin an die Stelle ihres Dienstes, sich jedoch daran anschließend, die eine höhere Stufe einnehmende Verehrung der Sonne und des Mondes. Der hebräische Götzendienst war keineswegs ein zufällig zusammengeflossenes Aggregat fremdartiger Vorstellungen und Cultusformen, sondern bewegte sich in seinen Hauptgestalten um einen gemeinsamen Mittelpunkt und bildete zugleich eine Parallele zu der höheren Entwickelung der Jehova-Religion.

Den Cultus, welchen Jerobeam bei der Theilung des Reiches einführte, betrachtet der Verf. folgerichtig nicht als Abfall, sondern als Feststellung und Verschönerung einer ältern Cultusform, die sich bis dahin erhalten hatte und an den ältesten Saturn-Dienst anschloß. (Nur ist die Stelle Richt. 18, 30., worauf auch Ref. diese Ansicht gestützt, der Unechtheit verdächtig, weil sie nicht zum Vorhergehenden und zu 1 Kön. 12, 31. stimmt. S. Studer.)

Die prophetische Polemik gegen diesen Cultus wird natürlich für später in die Geschichte hineingetragen erklärt und dafür treffend bemerkt, daß in den Sagen von Elia und Elisa eine solche nicht vorkommt. Die älteste historisch sichere Polemik finden wir bei dem jüdischen Propheten Amos. Daß Jerobeam nicht-levitische Priester anstellte, war nach dem Verf. auch keine Neuerung, und die Relation in d. BB. d. Kön. berichtet auch nicht einmal, daß er levitische Priester abgesetzt habe. Merkwürdig ist die Beobachtung, daß von den neunzehn Regenten Israels nur zwei dem Götzendienste ergeben waren, nämlich Ahab und Ahasja, während unter dreizehn jüdischen Regenten desselben Zeitraums sechs Götzendiener waren, drei freilich durch Verschwägerung und Ansteckung der Familie Ahabs. Niemals wurde der Jehova- oder Götzendienst ganz unterdrückt; der Einfluß der Könige konnte die bestehende Freiheit oder Zügellosigkeit des Cultus nicht aufheben. Es fehlte überhaupt noch die Idee der Einheit desselben. Der Bund, den Joas bei seiner Thronbesteigung schloß, verpflichtete ihn nicht zu allgemeiner Ausrottung des Götzendienstes; wenigstens erwähnt die Tradition nur die Zerstörung eines Baalstempels in Jerusalem, und die Höhen blieben. Auch fromme Priester dieser Zeit dachten nicht an Unterdrückung des Götzen- und Höhendienstes und behielten nur das nähere Ziel vor Augen, die Herrschaft der Religion Jehova's in der königlichen Familie, in Jerusalem und damit in abstracto im Volke überhaupt. Ein Verband der Priesterschaft bestand nur an einzelnen Orten, nicht nur in Jerusalem, sondern auch in Israel (Hos. 6, 9.). Eine Hierarchie gab es noch nicht. Jojada's großer Einfluß auf Joas erklärt sich aus den damaligen Verhältnissen. (Allein man sieht doch die vorhandene Idee und das Bestreben, sie zu verwirklichen.) Indessen theilt der Verf. den Priestern, als Dienern Jehova's und noch mehr als Richtern und Trägern des göttlichen Rechts, einen wichti-

gen Einfluß zu. Die priesterliche Gerichtsbarkeit beschränkt er auf ein durch Frömmigkeit und Handhabung des Orakels begründetes schiedsrichterliches und oberinstanzliches (5 Mos. 17, 8 — 12.) Ansehen. Daß aber die Priester in späteren Zeiten als Kenner und Lehrer der Gesetze genannt werden, erklärt er dadurch, daß sie schon früh, wenigstens in Jerusalem, als Rathgeber und Führer, durch die mit der Erblichkeit ihrer Würde möglich gemachte genauere Ueberlieferung des herkömmlichen Rechts und zugleich durch wahre Bildung und einen höheren sittlichen Geist fortwährend auf den Gang des Gerichtswesens einwirkten. Er erklärt sich gegen die Ansicht, daß sie im Ceremonien-Wesen erstarrt seyen; sie bildeten nach ihm nicht unwichtige Repräsentanten des sittlichen Geistes der hebräischen Gesetzgebung. Einen weit bedeutenderen Einfluß schreibt er jedoch den Propheten zu, deren Beruf er zunächst in das asketisch-fromme Leben setzt; nur Einzelne fühlten den Trieb, läuternd und bildend in die Verhältnisse des sittlichen Lebens einzugreifen. Das Gesetz der Kürze verbietet uns, in die anziehende, nur durch die abstruse philosophische Sprache des Verf. schwer faßliche Betrachtung über das Prophetenwesen in beiden Reichen näher einzugehen und alle bedeutenden Gedanken auszuzeichnen. Nur Einiges. Die prophetische Allegorie von der Ehe Jehova's mit dem Volke bildete sich wahrscheinlich im Gegensatze zum Naturdienste aus, welcher Ehebruch und Unzucht heiligte. Die prophetische und dichterische Begeisterung berührten einander sehr nahe. Ging die Anschauung nicht bloß auf die abstracte Idealität überhaupt, also auf die Natur und das Menschenleben im Verhältnisse zu Jehova, sondern zugleich auf die sittlichen Mächte, die Idee des Bundes und dessen historische Vermittelung: so mußte auch die ältere Volksgeschichte ihr Gegenstand werden und das mythische Bewußtseyn erhielt so seine schönste Form. Die angeblichen Umtriebe der israelitischen

Propheten, die Herrschaft an Davids Familie und den Cultus an den Tempel zurückzubringen, sind unhistorisch. Den Hoseas, welcher die Rückkehr Israels zur davidischen Familie hofft, möchte der Verf. gern für einen Propheten aus dem Reiche Juda halten.

Gegen das Ende des 9. Jahrh. findet sich das ältere Princip seinem wesentlichen Gehalte nach ausgebildet, namentlich die ideale Einheit und Heiligkeit des Göttlichen und eben damit für das subjective Bewußtseyn die Allgemeinheit des Gedankens und der wesentliche Zweck des sittlichen Lebens. Die abstracte Vorstellung der Idealität erhielt Wahrheit und Gewißheit für das Selbstbewußtseyn, und das wesentlich sittliche Element, welches in der Vorstellung vom göttlichen Bunde lag, gewann in dem mehr geordneten Gemeinwesen Realität. An die Stelle der abstracteren, instinktmäßigeren Thätigkeit, wodurch der allgemeine sittliche Boden erkämpft wurde, trat nun die Tendenz, die besonderen Sphären zu gestalten, und damit (?) ein milderer Geist, welcher dann auch in der Vorstellung des Göttlichen die entsprechenden Bestimmungen der Gnade, Langmuth und Barmherzigkeit bestimmter hervortreten ließ. Dem Zeitalter zwischen der Theilung des Reiches und dem 8. Jahrh. gehört nach dem Verf. die Ausbildung des Gegensatzes zwischen Universalismus und Particularismus an, den er, wie bemerkt, Mose'n abspricht. Anfangs stand Jehova zugleich mit seinem Volke in Gegensatz gegen andere Völker: Israels Feinde waren auch Jehova's Feinde. Die göttliche Wirksamkeit erweiterte sich allmählich parallel mit der vielfacheren Berührung Israels und der Nachbarvölker; zwar wurde die Weltregierung vorzugsweise als eine strafende und richterliche gedacht, aber es bildeten sich jetzt, doch erst jetzt (was in der Genesis der Art vorkommt, ist zurückgetragen), Weissagungen über die Verbreitung der sittlichen Religion zu andern Völkern. Der Verf. erklärt sich gegen die symboli-

sche Auffassung der particularistischen Vorstellungen und Institute und gibt den Gegensatz dem später entwickelten Bewußtseyn anheim. Die Entwickelung ist ihm nach seinen Voraussetzungen gelungen; aber wie tief stellt er Mose, dem er dieses Bewußtseyn abspricht, da er doch in der Berührung mit Aegyptern und andern Völkern und in dem erfahrungsvollen Auszug aus Aegypten und durch die Wüste, nicht zu gedenken der traditionellen Erinnerungen an frühere Schicksale, seinen Gott wohl als Weltregierer erkennen konnte!

Es folgt nun die Entwickelung der Engellehre, welche richtig davon ausgeht, daß מַלְאָךְ ursprünglich nichts Persönliches, sondern die Erscheinung Jehova's selbst ist, welcher die einzige ideale Persönlichkeit bildet. Die spätern persönlichen Engel, die Göttersöhne, das Himmelsheer, sind ursprünglich Sterngeister, ähnlich den persischen Genien des Lichtreiches, und schreiben sich vom Sonnen- und Lichtdienste her. Das Zeitalter, in welchem die Göttersöhne in die hebräische Vorstellung kamen, läßt sich nur ungefähr bestimmen; über das 7. Jahrh. darf man nicht hinaufsteigen, wahrscheinlich aber auch nicht über das sechste; denn erst seit dem 7. Jahrh. darf man einen bestimmter ausgebildeten Sonnen- und Sternendienst annehmen. Früher ist die Vorstellung der himmlischen Heerschaaren. Hiernach sind alle die Erzählungen und Psalmen, in welchen mehrere und persönliche Engel und Göttersöhne vorkommen, und selbst die Vision des Micha 1 Kön. 22. später. Jedoch weiß Ref. nicht, wie der Verf. zurecht kommt, wenn er die Hauptmasse der Sagen der Genesis schon in der Zeit vom zehnten zum achten Jahrh. ausgebildet werden läßt, da doch in dieser schon persönliche Engel vorkommen, es sey denn, daß er letztere der angenommenen spätern Umbildung derselben zuschreibt. Die Ableitung der Engel aus einem frühern Polytheismus fällt sonach mit Recht weg.

Der das 8. Jahrh. und die größere Hälfte des 7. Jahrh. umfassende Zeitraum, in welchen die ältern Propheten (den Joel ist jedoch der Verf. geneigt in die Zeit nach dem Exile zu setzen) und nach seiner Meinung mehrere Psalmen (Ps. 2. 7. 8. 15 f. 18. 20 f. u. a.), die ältern Stücke des Pent., die BB. Samuelis und die etwas spätern BB. der Richter und Ruth fallen, nimmt natürlich in der geschichtlichen Entwickelung eine sehr wichtige Stelle ein. Mit Liebe stellt er die Ideen Jesaia's und anderer Propheten über die göttlichen Rathschlüsse und Gerichte dar. „Die Zuversicht der Propheten floß nicht bloß aus der Anschauung der abstracten Idealität, daß Jehova die bewegende Macht sey über alle Völker, sondern auch, und zwar vorzugsweise, aus dem sittlichen Bewußtseyn, daß das Volk zum wesentlichen und nothwendigen Träger des göttlichen Zweckes berufen sey, und deßhalb wohl gezüchtigt, ja bis auf einen kleinen Rest vermindert werden, nicht aber gänzlich vertilgt werden könne. Dieses tiefe, bewundernswürdige Bewußtseyn, das von jedem engherzigen Nationalstolz und jeder schwärmerischen Hoffnung wohl zu unterscheiden ist, bildete den sichern Felsen, an welchem der tobende Völkersturm scheitern mußte. Dasselbe war zwar noch nicht zur Form des Selbstbewußtseyns gelangt, wie wir es später im Exile vom Verfasser des zweiten Theils des Jes. ausgesprochen finden, äußerte aber dessenungeachtet in gediegener Einheit mit dem historischen Bewußtseyn überhaupt seine höhere göttliche Kraft." — In dieses Zeitalter setzt der Verfasser die Entstehung der theokratischen Vorstellungen, wie sie in den BB. Sam. vorkommen, indem jetzt zwar die Idee der Theokratie zum Theile verwirklicht, aber doch noch durch Manches beschränkt war, so daß sich leicht abstracte Elemente anschließen konnten, wie die Ansicht, daß das irdische Königthum den wahren Begriff der Theokratie aufhebe (aber dieß in einer Zeit, wo man die Könige, wie in Ps. 2., als Söhne Gottes be-

trachtete und die Idee eines Messias faßte?). — Auszeichnung verdient die Bemerkung, daß dadurch, daß man das Gesetz allmählich entstehen läßt, die Propheten an Originalität gewinnen, während man sich bei den gewöhnlichen Voraussetzungen wundern muß, daß sie den Inhalt desselben nicht gründlicher und umfassender anzuwenden wissen. In diese Periode setzt der Verf. die Entstehung des Passahfestes aus dem ältern Feste der Erstlingsähren und einem Sonnenfeste; ferner die Ausbildung der Gesetze, die sich auf Recht und Sittlichkeit beziehen, der Hauptsubstanz nach.

Das erste Gesetzbuch erschien unter Josia und würde die Grundlage eines öffentlichen Vertrages zwischen Volk und König, so wie die Veranlassung einer Reform. Die Wichtigkeit, welche der Verf. der Findung dieses Gesetzbuches beilegt, ist um so größer, da er, wie wir wissen, die Gesetzgebung desselben für die ältere hält. Den Eindruck, den dasselbe machte, erhöhete das Unglück, welches der scythische Einbruch über das Volk gebracht hatte. Nach Josia's Reform bis zum Untergange des Staates wurde ein bedeutender Theil der Gesetze des Deut. abgefaßt. Da nun die Form eines geschriebenen Gesetzbuchs gegeben war und ein Theil der Priesterschaft zu viel Gewicht auf die äußern Cultusformen legte, so fing man an, die Cerimonial-Gesetze niederzuschreiben, womit man während des Exils und nach demselben fortfuhr, und so die zweite (d. h. nach der gewöhnlichen Ansicht die erste) Gesetzgebung zu Stande brachte. Das Gesetz vom Versöhnungsfeste ist nachexilisch, obgleich es damals nicht vollständig verwirklicht werden konnte, indem die Lade fehlte.

Die Einflüsse und Wirkungen des babylonischen Exils hat der Verf. auf zum Theil neue Weise aufgefaßt und zum Behufe der Entwickelung des religiösen Volksgeistes geistreich in Zusammenhang gestellt. Die Bedeutung von Jes. 40—66., besonders Jes. 53., hat er sehr herausgehoben, wobei er die, nach Ref. Ansicht falsche, Erklärung des leiden-

den Knechtes vom Volke selbst befolgt und übrigens seine Ansicht durch die wunderliche Schulsprache der hegel'schen Philosophie verdunkelt. In diese Periode gehört nach ihm die Entstehung des hierarchischen Systems des Pentateuchs. Indem damals keine Wiederherstellung des Königthums gehofft werden konnte, so fand die Priesterschaft Gelegenheit, ihr Ansehen und ihren Einfluß geltend zu machen (wozu aber nicht paßt, daß Ezechiel, den der Verf. als den Vorbildner des neuen Systems betrachtet, wirklich die Wiederherstellung des Königthums hofft). Zu diesem hierarchischen Systeme gehört auch die jetzt erst von den Priestern ersonnene Ausstattung des Levitenstammes mit Städten, womit man zunächst die Ansprüche der Priester auf Grundbesitz in der neuen Colonie unterstützen wollte (aber auch hier weicht die Idee Ezechiels ab).

In das Exil setzt der Verf. mit v. Bohlen die Entstehung der ältesten Sagen der Genesis von der Fluth, vom babylonischen Thurmbau, von der Weltbildung durch Elohim u. s. w., wobei er aber eine frühere Vermittelung durch den Sonnendienst annimmt, während er die Vorstellungen vom Satan und den Dämonen, von der Auferstehung und vom Weltgericht unmittelbar aus der Magierreligion zu den Hebräern kommen läßt. Mühe macht ihm der Azazel des Versöhnungsfestes, und er nimmt an, die Gesetzgeber hätten absichtlich den später aufgekommenen Namen Satan vermieden, um nicht die Neuheit der Cerimonie zu verrathen (woher nahmen sie aber jenen Namen?); die Nothwendigkeit, warum der Verf. in den Stellen 1 Mos. 1, 26. 3, 22. Spuren des Polytheismus findet, erhellet aus seinen Ansichten vom hebräischen Monotheismus nicht. Warum sträuben sich doch unsre jüngern Hebraisten so sehr gegen den Plur. maj., der in אדנים so klar vorliegt?

Des Verf. Ansicht von der ersten Zeit nach dem Exil oder der persischen Periode ist im Wesentlichen schon bekannt, nur daß er den Gegensatz mit der frühern Zeit mehr

vermittelt, die Lebendigkeit und Fruchtbarkeit des Geistes verhältnißmäßig sich größer denkt, als Andere, die Abfassung des B. Hiob, vieler Psalmen, mehrerer aus den ältern Sammlungen und der meisten aus den spätern und die Aufzeichnung und weitere Verarbeitung der Sprüchwörter hieher setzt. Ja, letztere machen das Eigenthümliche dieser Periode aus. „Die prophetische Begeisterung und Wirksamkeit verlor ihren Boden und ging bald in die Form der betrachtenden Weisheit und der Reflexion über, worin das ideelle Princip seine letzte Vollendung erhielt." Der Verf. unterstützt seine vortheilhaftere Vorstellung vom Geiste dieses Zeitalters durch die Bemerkung, daß die äußere Lage des Volkes, die mühevollen Anfänge der neuen Colonie und die Drangsale während der persisch-ägyptischen Kriege abgerechnet, eben so glücklich war, als in den Zeiten der hebräischen Könige, und daß, während das politische Interesse in den Hintergrund trat, die besten Kräfte des Volkes auf die innere Durchbildung des Gemeinwesens gewandt werden konnten. Für seine Annahme einer so späten Ausbildung der Spruchweisheit weiß er die Erscheinung, daß in ihr der Particularismus weniger hervortritt, und die Wahrscheinlichkeit, dafür eine spätere Entwickelung anzunehmen, geltend zu machen; jedoch sieht man nicht ein, warum diese Weisheit nicht neben dem Prophetenthume ausgebildet werden konnte. Darin hat der Verf. gewiß Unrecht, wenn er die Sprüchwörter und das Buch Hiob gleichzeitig macht, da die Sprache und der Geist des letztern einer etwas spätern Zeit angehört. Eine gewagte Behauptung ist, daß dieses Zeitalter die Idee des Messias nicht kenne und Zach. 9, 9. sie nicht enthalte.

Den Uebergang von der alttestamentlichen Religion zur spätern Form des Judenthums setzt der Verf. in die letzte, ptolemäisch-makkabäische Periode, nebst der Abfassung der BB. der Chron., Esr., Nehem., Jon., Kohel., Dan., Esther und mehrerer Ps. als Ps. 74. 79. 83. 110. u. a. — Jedoch ist es Zeit, diese schon zu lang gerathene Anzeige abzubrechen;

nnd wir schließen sie mit einer Bemerkung, wozu wir bisher keinen schicklichen Ort fanden. Der Verf. hat der darzulegenden Entwickelung Vieles geopfert, manche durch die Tradition geheiligte Annahme, manches persönliche Verdienst, aber auch, was uns das Wichtigste scheint, eine auszeichnende Eigenthümlichkeit des hebräischen Volkes, nämlich die, daß in ihm von Anfang an, wie in keinem Volke, das Gewissen rege ist und zwar das böse Gewissen, das Schuldgefühl, das Gefühl, daß ihm eine hohe Aufgabe gestellt ist, die es nicht lösen kann noch will, das Gefühl des Zwiespaltes zwischen Erkenntniß (Gesetz) und Willen, so daß in ihm die Sünde sich häuft und so recht zur Erscheinung kömmt (Röm. 5, 20.). Nach der naturgemäßen Entwickelung, welche der Verf. hergestellt hat, tritt aber dieses Gefühl bei weitem nicht so heraus. Der Grundgedanke des B. der Richter ist nach ihm anticipirt; er sieht in jener Periode keinen Abfall; das sittliche Bewußtseyn entsteht beim Volke erst später, und natürlich, da Mose wenig oder keine Gesetze gegeben und dem Volke keine bestimmte Aufgabe gestellt hat. Nur wenn wir an die Spitze der ganzen Geschichte desselben einen großen positiven Willensact, eine Gesetzgebung, stellen, wodurch der natürlichen Entwickelung vorgegriffen und ihr der Gang vorgeschrieben wird, entsteht jener Zwiespalt und die eigenthümliche Stimmung und Bewegung des hebräischen Volkslebens. Freilich findet auch bei der Anerkennung dessen, was Mose gethan, eine Entwickelung Statt, und die bisherige Kritik hat ihr dadurch, daß sie die Ausbildung der mosaischen Gesetzgebung später setzt, einen gewissen Spielraum eröffnet. Wieviel in diesen Spielraum hineingehöre, das ist die Frage, welche eine besonnene, die gegebenen Schranken anerkennende, combinatorische Kritik zu beantworten hat, wenn sie überhaupt zu beantworten ist. Aber die Kritik des Verf. hat fast alle Schranken niedergerissen.

D. de Wette.

Nachwort

zum

zehnten Jahrgange der theologischen Studien und Kritiken

von

F. W. C. Umbreit.

Nachfolgende Worte wurden vor zehn Jahren niedergeschrieben, als die befreundeten Herausgeber gegenwärtiger Zeitschrift den Plan zu derselben unter sich besprachen. Der Verf. hatte sie anfangs als Vorwort zum ersten Hefte bestimmt, doch später es für schicklicher befunden, die Zeitschrift ohne alle Vorauszeichnung ihres Gepräges, als durch den Inhalt sich selbst charakterisirend, in die theologische Welt eintreten zu lassen. Als sie ihm aber kürzlich unter älteren Papieren wieder in die Hände fielen, klangen sie ihm wie eine in Erfüllung gegangene prophetische Rede, und er übergibt sie deßhalb am Schlusse des zehnten Jahrganges der Oeffentlichkeit. Denn es ist gewiß ein sicheres und erfreuliches Zeichen für die voraus erkannte Wahrheit und Nothwendigkeit einer bestimmten wissenschaftlichen Zeitentwickelung, wenn das für sie entworfene und gebildete Organ die Feuerprobe eines Decenniums ausgehalten. Wer die sämmtlichen Jahrgänge unserer Zeitschrift nicht bloß oberflächlich durchblättert, sondern sich

mit dem Geiste und der Tendenz der einzelnen Beiträge gründlich vertraut macht [a]), wird, so groß auch die Mannichfaltigkeit derselben und ihrer Verff. ist, doch die Erfüllung der vorausverkündigten Idee, daß die theologischen Studien und Kritiken einen historischen Charakter entfalten sollten, nicht verkennen. Daß aber der Begriff der Historie, wie ihn die Herausgeber gefaßt und in Sympathie mit gleichgesinnten, theilnehmenden Zeitgenossen in den Studien ins Leben zu führen gesucht, kein todtes Abstractum oder eine gegen die Philosophie sich bornirende, haltungslose Anmaßung sey, dafür können schon unter den Namen der Mitarbeiter Schleiermacher und Daub Zeugniß ablegen, von denen letzterer mir die Abhandlung über den Logos, welche Marheinecke in den Berliner Jahrbüchern eine außerordentliche genannt, ohne Aufforderung, aus reinem Wohlgefallen an unserer Zeitschrift zur Aufnahme in dieselbe angeboten. Wie diese aber im geistigen Verstande des Worts die heiligen Grenzen der Geschichte gegen philosophische Willkür zu wahren gesucht, das hat sie erst kürzlich bei dem Straußeschen Angriffe auf den positiven Grund unseres evangelischen Glaubens bewiesen. Und ebenso hat sie ganz besonders in dem allgemein als tüchtig anerkannten Anti-Möhler ihre wahrhaft protestantisch-theologische Würde siegreich zu behaupten gewußt.

Wenn es dem aufmerksamen Beobachter des regen Lebens auf dem Gebiete protestantisch-theologischer Wissen-

a) Zur anschaulichen und bequemen Vergegenwärtigung des reichen in einem Zeitraume von 10 Jahren in den Studien verarbeiteten Stoffes wird das jetzt erscheinende Register über die sämmtlichen Jahrgänge, welches Hr. Bibliothek-Secretär Möller in Gotha mit seltenem Geschick und praktischem Verstande ausgearbeitet, zweckmäßige Dienste leisten.

schaft, worüber der Geist, seine Würde erkennend, sich erfreut fühlen muß, mit jedem Tage deutlicher wird, daß endliche Ruhe nur auf dem festen Boden der Geschichte gewonnen werden könne, wie denn dieß die Erfahrung beweist, indem bis auf die neueste Zeit jede Dogmatik, von welchem Systeme der Philosophie sie auch belebt und durchdrungen sey, sich vor der offen oder stillschweigend christlich anerkannten objectiven Autorität der Historie zu rechtfertigen strebt: so ist auch ebenfalls schon die Idee einer Zeitschrift, welche den redlichen und eifrigen Theologen der Gegenwart als wissenschaftlich-freies Organ zur Beförderung historischer Festigkeit unserer Kirche dienen möchte, in ihrer geschichtlichen Nothwendigkeit gerechtfertigt. Der wohlwollende Deuter dieser Worte wird hoffentlich in denselben weder von der einen Seite einen katholicirenden, noch von der andern einen anti-philosophischen Sinn finden können. Um aber auch jeder etwaigen nicht wohlwollenden Deutung gleich anfangs zu begegnen, so möge Folgendes zur genaueren Verständigung über das, was wir historische Festigkeit unserer Kirche genannt haben, kürzlich gesagt seyn.

Als unschätzbare Errungenschaft des großen Kampfes der Reformation ist zweifelsohne der Hauptsatz zu betrachten: „daß der sichere Glaube als bestimmter Inhalt dessen, was Christus gelehrt, nur aus der reinen Quelle der heiligen Schrift geschöpft, und daß die Kirche als die Gemeinschaft der an Christus Glaubenden nur auf diesem Grunde Bestand haben könne." In der unerschütterlichen Festhaltung dieser mit den Waffen des heiligen Geistes erstrittenen Wahrheit sind wir Protestanten gegen jede nicht-biblische Lehre und deren äußere, gewaltsame Einführung. Es ergibt sich nun aber sogleich, daß der Protestantismus, um sich selbständig zu befestigen in der biblischen Bestreitung der Glaubenssätze, welche die auf ihr Alter sich stützende Kirche als durch die Tradition heilig vererbt festhielt, zu einer

vollständigen Beleuchtung der ganzen Dogmatik nach dem deutlichsten und möglichst sicher ausgemittelten Sinne der Schrift allmählich geführt wurde, wodurch denn die Wissenschaft biblischer Kritik und Exegese in ihrer lebendigen Fortbewegung recht eigentlich Wesen und Mittelpunkt unserer Theologie geworden. Und so ist freilich unsere Kirche, insofern sie von dem Geiste der Auslegung abhängig geworden, welcher wieder an die Fähigkeit der einzelnen Exegeten gebunden ist, bis heute nicht zur Ruhe gekommen, sondern immer noch in dem Streben nach einer festen Gestaltung in der Einheit des Glaubens begriffen. Denn in der That! wenn wir uns nicht selbst täuschen und der Kirche, die wir verlassen haben, zum Hohne werden wollen, so dürfen wir nicht, wie es wohl zu geschehen pflegt, um auch Stützen unserer kirchlichen Gemeinschaft nachzuweisen, an Kirchen- und Consistorialräthe als Beschützer und Repräsentanten symbolisch-kirchlichen Lehrbegriffs appelliren, weil, wären diese auch selber nicht meistens unter sich uneins in der Verfechtung eines sogenannten Privat-Systems, unsere literärischen Blätter schon deutlich und oft zum nicht geringen Anstoße des nichttheologischen Publicums den inneren Zwiespalt unserer gelehrten Theologen beurkunden. Aber ferne sey es, diesen Kampf, wenn er nur mit Würde und Anstand geführt wird, als beklagenswerth auszuschreien oder ihn wohl gar als Beweis der Unhaltbarkeit des Protestantismus zu betrachten. Christus hat gesagt: „ich bin nicht gekommen, Frieden zu bringen, sondern das Schwert." Und so lange die protestantischen Theologen als solche an dem rein-biblischen Principe der Dogmatik festhalten, kann unserer Kirche die historische Festigkeit nicht abgesprochen werden. Oder ist das geschriebene Wort wankender, als der flüssige Hauch mündlicher Tradition? der unmittelbare Ausspruch des Herrn unsicherer im Geiste der Wahrheit, als die spätere Lehre seiner Diener und Knechte? — Ja, die katholische

Kirche hat immer mit stumpfen Waffen gestritten und wird auch hinführo einen fruchtlosen Kampf kämpfen, so oft sie es wagt, die unsrige in ihrer festen Gründung auf dem ewigen Felsen heiliger Schrift anzugreifen. Aber, wendet man ein, wo ist diese protestantische Kirche in der Wirklichkeit? was bedeutet die allgemein-abstracte Idee eines festen biblischen Princips, wo unter den Verfechtern desselben nun seit dreihundert Jahren über die wichtigsten Lehren der Schrift eine Meinung die andere verdrängt? Wer erkennt da nicht einen zur Auflösung einer solchen Kirche führenden Widerspruch? Und allerdings ist dieser Einwand bei einer äußeren Betrachtung des außerordentlichen Kampfes auf dem Boden der protestantisch-gelehrten Theologie sehr natürlich, aber doch, wenn er das Wesen der Sache berührt, keinesweges begründet. Ebendeßhalb nämlich, weil unsere Theologie in dem höheren Sinne eine gelehrte ist, insofern sie in dem sicher gefundenen Grunde ihrer Lehren nur allein das wahre Heil fester Ueberzeugung sucht, mußte sie bei der eigenthümlichen Beschaffenheit der Quelle unserer Religion als eines in einer fremden Sprache und unter einem ganz andern Himmelsstriche, als der unsrige ist, geschriebenen Buches, das mit einem anderen, früher entstandenen und noch schwerer zu verstehenden in einem unauflösbaren Zusammenhange steht, alle Zweifel der Kritik aufregen, die nun gerade unvermeidliche Ursache der gewaltigen Bewegung unserer theologischen Geister geworden ist. Man kann aber jetzt in Wahrheit sagen, daß die heilige Schrift aus der von dem in alle Wahrheit leitenden Geiste selbst ihr bestimmten Feuerprobe der Kritik als ein reines Gold bereits hervorgegangen: denn die auch sonst sich widersprechenden angesehensten Theologen unserer Kirche sind doch in dem mühsam gefundenen Kleinode kritischer Operation in Einheit verbunden, daß die kanonischen Schriften des N. T., welche von Jesu Leben und seiner Lehre berichten, als echt, d. i. als solche ange-

nommen werden müssen, die von Verfassern herrühren, die das, was sie erzählen, nach ihren Lebensverhältnissen wirklich überliefern konnten und auch nach redlicher Wahrheit gerade so wollten a). Demnach sollte uns also die katholische Kirche nicht länger mehr vorwerfen, daß wir in der Wesenheit unbefestigt und schwankend wären. Freilich kann nicht geleugnet werden, daß oberhalb dieser bereits gewonnenen kirchlichen Basis der Wogen des Streites über die wichtigsten Lehren des Christenthums gar viele sich hin und her bewegen, aber wer wollte behaupten, daß nicht auch hier noch Ruhe eintreten könne, wenn er bedenkt, wie kurz doch im Ganzen erst die Zeit unserer kirchlichen Wiedergeburt ist? Und gerade von dieser Seite tritt der Zweck unserer Zeitschrift auf das Bestimmteste hervor, mitzuwirken zur Herbeiführung endlicher Verständigung über die Hauptlehren unserer Religion. Somit kommen wir nun aber auch zur Begegnung des Verdachtes, als ob sie eine polemische Tendenz gegen die philosophisch-freie Richtung des Zeitalters habe, indem sie sich vorzugsweise das Ziel steckt, unsere Theologie historisch befestigen zu helfen.

Es ist bemerkenswerth, daß um dieselbe Zeit ungefähr, wo in dem protestantisch-theologischen Deutschlande die biblische Kritik sich zu ihrer vollen Schärfe ausgebildet hatte, auch hier gerade eine neue Entwickelung der Philosophie mit einer bewundernswürdigen Schnelligkeit Raum gewann, welche vorzugsweise unter dem Namen der kritischen sich geltend machte; und gleichwie jene Grund und Boden der Bibel beleuchtete, um zu finden, was man mit Sicherheit von Christus und seiner Lehre

a) Dieser Satz ist freilich durch die kritischen Bewegungen der neuesten Zeit theilweis stark genug angefochten worden. Aber wenigstens hat der Geist derjenigen Theologie, welcher unsere Zeitschrift zum Organe geworden, innerhalb derselben immer eine vertheidigende und erhaltende Kritik geübt.

wissen könne, erhob sich diese zu einer solchen Kühnheit geistiger Messung und Abwägung, daß sie die Grenzen des menschlichen Erkenntnißvermögens in Bezug auf das Uebersinnliche überhaupt zu bestimmen suchte. Der Geist dieser neuen kritischen Philosophie berührte wie mit einem Zauber alle Facultäten und drückte den einzelnen Wissenschaften, nicht selten wohl gar auf fast gewaltsame Weise, seine Form auf; vor Allem aber bemächtigte er sich der theologischen Lehrstühle, in den akademischen Hörsälen, wie selbst in den Kirchen. Soviel ist gewiß, daß erst mit Kant am stärksten und einflußreichsten die deutsche Philosophie in ein solches Verhältniß zur Theologie als der auf die Bibel positiv gebauten Wissenschaft des Glaubens trat, daß beide wie in einem Gegensatze begriffen betrachtet zu werden anfingen. Von nun an treten die Systeme des Rationalismus und Supernaturalismus sich scharf gegenüber, und kämpfen bis auf diese Stunde um die theologische Alleinherrschaft. Bliebe dieser Kampf auf rein philosophischem Boden, so brauchte der Theologe nur insoweit an ihm Theil zu nehmen, als er sich für seine Person durch innern Geistesdrang dazu berufen fühlte, mit zu philosophiren; da er aber nothwendig sich auf die heiligen Fluren der Bibel hinübergezogen, und die Vertheidiger eines jeden Systems das ihrige in Uebereinstimmung mit der Bibel zu bringen oder vielmehr als folgerichtig aus derselben ableiten zu können behaupten, so ist für den Theologen als solchen genannter ursprünglich philosophischer Streit auch wirklich jetzt nur historisch zu entscheiden: denn wenn einer mit Offenheit ausspräche, daß, wiewohl der Supernaturalismus exegetisch und also historisch in der Schrift gegründet sey, er doch nicht philosophisch vor der prüfenden Vernunft sich rechtfertigen könne, so ist er schon von dem positiv-theologischen Gebiete auf das rein-philosophische hinüber getreten und kann wenigstens im Sinne der Reformatoren nicht mehr ein Theolog genannt werden, er

mag auch noch soviel materielles Wissen aus dem weiten Felde theologischer Wissenschaft in sich vereinigen, sondern er muß consequent als ein neuer Luther der Zeit auftreten. Indem wir nun weit entfernt sind, das freie Forschen des Verstandes mit einem theologisch-exegetischen Banne zu belegen, sondern vielmehr auch hier das Wehen des Geistes durch das weite und mannichfaltige Reich der menschlichen Seelen vernehmen, glauben wir uns nur berechtigt, ja gedrungen von der Erfahrung, daß die meisten Mißverständnisse in der Beurtheilung theologischer Ueberzeugungen von der unkritischen Vermischung theologischer und philosophischer Interessen herrühren, eine feste Grenzlinie zwischen dem Gebiete der Philosophie und Geschichte zu ziehen. Innerhalb der letztern hält sich unsere Zeitschrift und bescheidet sich gerne, der philosophisch-dogmatischen Theologie nur Resultate zum Aufbau ihres Systems zu überliefern; indem sie dieses aber mit dem Geiste objectiver Wahrheit und Gründlichkeit und nur in dem organischen Zusammenhange ihrer Wissenschaft zu thun strebt, glaubt sie mehr das Werk der Philosophie zu fördern, als ihr feindlich gegenüber zu treten. Wenn sie aber sich vorsetzt, innerhalb der Grenzen der Geschichte zu beharren, ist sie ferne davon, das systematisch-philosophische Nachdenken über den auf historischem Wege gegebenen Glauben ausschließen zu wollen, vielmehr möchte sie das gesammte Gebiet der Theologie, und also die philosophisch-dogmatische in ihren Bereich aufnehmen, nur freilich im Sinne eines Schleiermacher, Nitzsch und Twesten, die sie als ihre natürlichen Verbündeten betrachtet. Und so bedarf es auch wohl kaum der besonderen Erklärung, daß sie unter der historischen Theologie die Exegese im Geiste Neanders mit einbegreife, ja sie nach ihrer eigenthümlichen Richtung zur Haupt-Wissenschaft mache, nur ebenso wenig als ein Spiel subjectiv-eiteler Erfindungskunst, als losgelöst von der freiforschenden Kritik eines

de Wette, sondern in der objectiv-wissenschaftlichen Wahrheit, wie sie Lücke theoretisch und praktisch gelehrt, mit dem Schreiber dieses am liebsten als Exeget des Alten Testaments zusammengeht.

Es ist schon öfters gerügt worden, daß auf keinem wissenschaftlichen Gebiete die leere Subjectivität launiger ihr Spiel treibe, als auf dem der biblischen Auslegung, ja es sind die Exegeten fast zum Sprüchworte geworden als Leute, die gar mancherlei verschiedene und wunderliche Einfälle haben, wie sie denn in solcher Beziehung einer der ältesten und berühmtesten Naturforscher beständig im Munde führt. Es ist nun auch wirklich auffallend, daß, wenn man die Commentare der Profan-Philologen mit denen der biblischen vergleicht, die letzteren verhältnißmäßig bei weitem ein bunteres Gemisch der abentheuerlichsten Erklärungen darbieten, als die ersteren, wovon wohl zunächst der Grund darin zu suchen seyn möchte, daß diese im Ganzen ihren Geschmack durch das Studium des classischen Alterthums reiner gebildet haben: denn daß meistens die Sucht nach immer neuen Einfällen in der Auslegung der einfachsten Stellen der Schrift von einer ungeheuren Geschmacklosigkeit herrühre, kann wohl nicht geleugnet werden. Indessen hat diese Ueberfülle von Erklärungen in den biblischen Commentaren doch noch eine Wurzel, welche tiefer liegt und zwar keine andere ist, als der menschliche Egoismus selber, den gerade nur der lebendig ergriffene Sinn der heiligen Schrift auszurotten vermag, so daß, durch sie wiedergeboren, der Mensch, sein einzelnes Ich aufgebend, in die Idee des Allgemeinen einzugehen in den Stand gesetzt wird. Aber sehr schwer ist freilich diese μετάνοια, und man darf sagen, am schwersten in der Wissenschaft, deren Pfleger nicht selten Gut und Leben an die Vertheidigung eines Einfalls setzen, so daß, von dieser ethisch-christlichen Seite betrachtet, oft gerade das gelehrteste Buch eben nicht den erfreulichsten Anblick gewährt. Nun kann aber bei diesem leidigen Man-

gel des Einzelnen, in die gründlich befestigte Ueberzeugung vieler denkenden Geister eingehen zu können, weil nämlich das Wollen von eigener Selbstgefälligkeit gehemmt ist, kein heilsameres Mittel empfohlen werden, als das Studium der Geschichte, insofern dieses ganz besonders die wahre wissenschaftliche Bescheidenheit erzeugt und nährt. Denn in ihrem Spiegel allererst erschaut er die hohe Bedeutung des Zusammenhanges der Gedanken und Dinge in dem von einer unsichtbaren Hand bewegten Laufe der Welt und erkennt die Nichtigkeit jeglicher Vereinzelung, sey sie für sich betrachtet auch noch so sehr als vorzüglich zu preisen. Würde demnach die Exegese nicht, wie es gewöhnlich geschieht, so getrennt von der Geschichte der Kirche, deren sicheren Grund zu legen doch ihr höchster Zweck ist, betrieben, man würde seit der Reformation dem Geiste der Einheit schon weit näher gerückt seyn, als wir es jetzt finden, wo die Vermannichfaltigung exegetischer Meinungen noch mit jedem Tage zunimmt. Es ist ja schon bei einem oberflächlichen Blicke in die meisten Commentare leicht zu erkennen, daß oft bei aller philologischen Tüchtigkeit gerade der allgemein-historische Sinn der Auslegung fehlt, welcher von dem wohlbegriffenen Zusammenhange des Einzelnen mit dem Ganzen in der Idee der Wissenschaft christlicher Theologie sich selbst bis auf die Erklärung einzelner Wörter verbreiten muß, wenn wir nur zum Beispiel an die vielerklärte πίστις erinnern dürfen. Erst durch das Eindringen in die Tiefen christlicher Kirchengeschichte und also durch die lebendigste Vergegenwärtigung dessen, was das Christenthum in der Welt gewirkt und wie es der ewig zündende Feuerfunke höchster Menschenentwickelung geworden, wird auch der Ausleger seiner Quellen mit dem Geiste des Ernstes und der Würde geweihet, der allerdings die Erklärung der Bibel als des Buches aller Bücher durchdringen sollte, wobei übrigens eine gründliche und nüchtern-verständige philolo-

gische Betrachtungsweise des Textes recht wohl bestehen kann. Wenn man daher den Grundsatz immer von neuem predigen zu müssen glaubt: erkläre die Bibel, wie jedes andere Buch auch, so scheint man doch für die meisten Ausleger der jetzigen Zeit etwas Vergebliches zu thun, indem für sie die Exegese von der Dogmatik unabhängig geworden; vielmehr scheint es jetzt mehr an der Zeit zu seyn, hermeneutisch gerade umgekehrt zu lehren: erkläre die Bibel nicht wie jedes andere Buch d. h. mit einem heiligen, auf die ganze Menschheit gerichteten objectiven Sinne. Durch solch' ein Gebot wollen wir nun nicht etwa einer andächtelnden und frömmelnden Exegese das Wort reden, wie es den Anschein haben könnte, wenn wir den oft mißverstandenen und oft gemißbrauchten „heiligen Sinn" bei Erklärung der Bibel eingeschärft wünschten, sondern wir wollen damit nur soviel sagen, daß man, von einer universalkirchenhistorischen Betrachtung ausgehend, die Schrift nicht abgesondert, vielmehr im innigsten Zusammenhange mit dem christlichen Leben d. i. allerdings kirchlich im wahren Verstande des Worts auslegen müsse. Verlangt man doch schon von dem Erklärer eines classischen Schriftstellers, daß er, von seinem Geiste durchdrungen, aus dessen Mittelpunkte heraus ihn auslege; um wieviel mehr muß man diese Anforderung an den biblischen Exegeten stellen, der sich berufen fühlt, das Buch in dem Lichte seiner heiligen Tiefe und Klarheit aufzuthun, welches Kern und Heil unsers Lebens geworden? — Es ist aber kein anderer Mittelpunkt der Schrift, denn Jesus Christus selbst, der Erlöser der Welt! Der Glaube an ihn ist der Grundpfeiler der Kirche und das Licht der Exegese, das seine Strahlen verbreitet nach allen Seiten der Schrift und ihre dunkelsten Stellen erhellet. Indem wir aber dieses Bekenntniß mit voller Ueberzeugung aussprechen und auch versichert sind, daß wir es im Einklange mit allen theologischen Partheien, freilich nach der eigenthümlichen Deu-

tungsweise einer jeden, thun, laufen wir in Gefahr des Verdachtes, als wollten wir die ganze alte Fluth der typischen Theologie wieder über das aufgeklärte und endlich einmal trocken gewordene Alte Testament herleiten, oder als wären wir mit solcher Aeußerung wenigstens nicht vorsichtig umgegangen, da man uns leicht damit so in die Enge treiben könne, daß wir als ausgemachte Coccejaner daständen. Wir scheuen indessen einen solchen Verdacht gar nicht, indem wir uns mit vollkommener Klarheit der Grenzen bewußt sind, innerhalb deren der Ausleger in Beziehung des Alten Testaments auf das Neue wissenschaftlich stehen bleiben müsse, wenn er nicht der ungebundensten Willkür, und sey sie auch noch so fromm gemeint, Thür und Thor öffnen wolle. Doch hat ja schon die neueste Zeit bewiesen, daß sich die typische Auslegungsweise mit der grammatisch-historischen gar wohl versöhnen lasse. Denn wenn der typische Ausleger zu Gunsten seiner christlich-religiösen Betrachtung einer alttestamentlichen Stelle nicht Grammatik, Lexikon und Historie in ihren gerechten Anforderungen bei dem Interpretationsgeschäfte auf die Seite schieben will, Regeln der Sprache verletzt, Wortbedeutungen verdreht und klare historische Verhältnisse verdunkelt, kurz, wenn er von vorne herein nicht gegen die Principien der grammatisch-historischen Interpretation verstößt, so kann ihm wissenschaftlich sein Recht nicht streitig gemacht werden, unter dem auf grammatisch-historischem Wege gefundenen Sinne noch eine geheimnißvolle Hindeutung auf die Erscheinung Jesu Christi zu suchen, und so muß denn auf diese Weise die typische Auslegung als Sache des frommen Glaubens frei gelassen werden. Soviel ist aber überhaupt erfreulich wahrzunehmen, wie man in der neuesten Zeit mit jedem Tage mehr erkennt, daß, nachdem lange das A. T. auf eine, man möchte fast sagen, jüdische Weise für sich betrachtet worden, ohne daß man nur von ferne seiner höchsten Würde in der

vorbereitenden Hinarbeitung auf die Erscheinung des Christenthums gedachte, bei allen mit Freude anzuerkennenden Fortschritten der philologischen und kritisch-hebräischen Forschungen die theologisch-christliche Auslegung der sogenannten altjüdischen Literatur doch zurückgeblieben sey. Denn, wenn wirklich Jesus Christus alle Weissagungen des Alten Testaments erfüllt hat, so muß dieses mit dem Neuen Testamente in einen theologischen Begriff zusammengefaßt werden, oder das erstere ist für sich allein betrachtet ebenso unverständlich in seinem andeutenden und embryonischen Charakter, wie das letztere in seiner ganzen Fülle herrlicher Entwickelung. Der sich selbst bestimmende Gang freier Wissenschaftlichkeit auf dem doppelten Gebiete der Schrifterklärung hat aber den Einigungspunkt, welcher eine Zeit hindurch verkannt worden ist, in der reinen Idee und wahrhaften Wirklichkeit des Messias glücklich wieder gefunden, und wenn nur auf diesem unerschütterlichen Grundsteine Jesu Christi der alt- und neutestamentliche Exeget, jeder für sich, mit Wahrheit sein Werk betreibt, so wird auch der Himmel und Erde zusammenschließende Bogen des Friedens nicht fehlen.

Berichtigungen.

Seite 259, Zeile 4 v. o. streiche Wie.
— 273, — 15 v. u. — nicht nur.
— — — 2 v. u. — sich.

